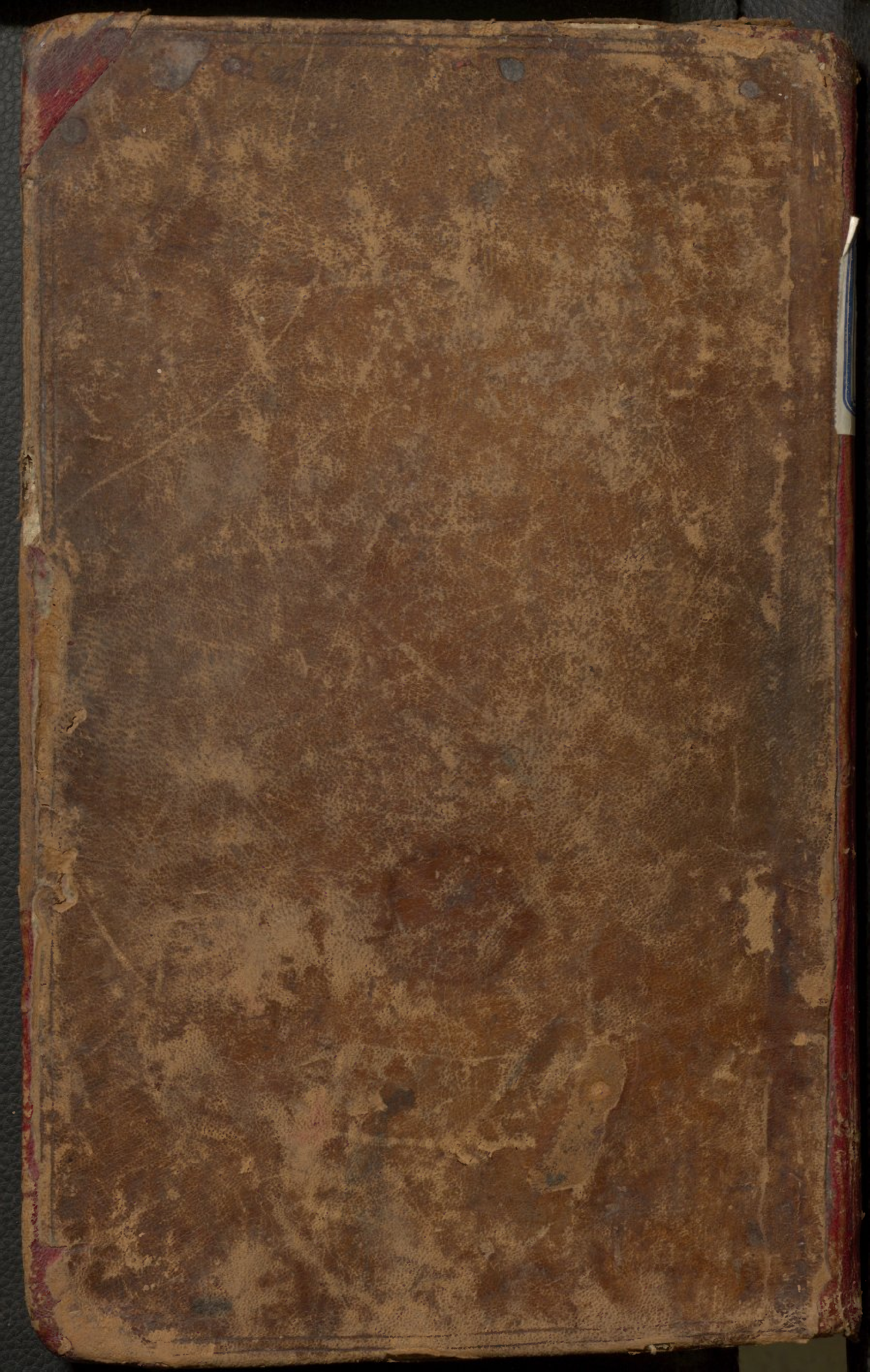




Qummī, Abū al-Qāsim

Qawānīn al-uṣūl

لئن سبت ابن سينا زماناً بمفتخر
من الاشارات والقانون جمعاً فقد
تصنف ابن بالقانون باسميها
مع انهما مضمنان في القوانين

هذا هو الكتاب المسمى بالقوانين في الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفقنا بتبيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتابعة مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لافتقاري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جمع جماعة من فضلاء الاصحاب ومذاكرة جملة من اذكياء الالباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاثبتها ثمار تحقيقات عند النشر في بساتين زوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيب اضعف مسائله الى مسائله وفرائد الى فوائده ونبهت على ما في غرر افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم بذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادني مناسبة في الاقحام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلاً عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت بعنوان في القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وان الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوباً من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان ولكن في مضمار الاستباق الا كراكب القصب او كراجل التفت بالقار

بارق

بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات
الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك
الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه
ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة
العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد
العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبا
بالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فا
فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في ألسنة الاصوليين
وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب. والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من
عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع
وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس شانها ذلك ككون الكل
اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق
بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور مبناه على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح
الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان
الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالج في حله
هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا
بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد
تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك
الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يبين في ذلك العلم وقد
يبين في غيره وتصور الموضوع وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله
في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات
ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلا
من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لذلك العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن
بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل

فانه ناش عن دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتى فهو حكم الله فى حقه هكذا قرره القوم اقول و يرد عليه
ان ذلك الدليل الاجمالى بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى وحق مقلدى فان قلت نعم ولكن
له ادلة تفصيلية ايض مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت ايض للمقلد ادلة تفصيلية
فان كل واحد من فتاوى المفتى فى كل واقعة دليل تفصيلى لكل واحد من المسائل فالاولى فى الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام
وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته مبنى على عدم الاغماض عن طريقة
القوم واساسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكره من الدليل الاجمالى للمقلد
دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالى الذى ذكرناه
للمجتهد هو ايض كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا
سابقا من ان ثبوت الاحكام فى الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات
والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام
الاجمالية من الادلة التفصيلية ومن العجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبق الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا
على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظنى الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه
منها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهرى بالنسبة اليه
كالتقية فى زمان المعصوم فاذا سمع المكلف لفظه فى حال التقية يحصل العلم مع انه ليس بحكم الله النفس الامرى ولكنه هو حكم
الله بالنسبة اليه والى هذا ينظر قول من قال ان الظن فى طريق الحكم لا فى نفسه وان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم وذلك لا
يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز يبعد
استعماله فى الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيدة الثانى ان المراد
بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض
المسائل بالدليل والجواب انا نختار ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التى بها يقتدر على استنباط
الاحكام من الادلة ولا ينافى ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو
الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازى
للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايض فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التى
يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التى يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم
على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فان العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن
به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما انه فى الصورة
السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول الظن او مجاز مرسل لا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة
الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام فى الوجه الاخير ايض وهو ارداء الوجوه وعلى ما اخترناه من
الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزى بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط
بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثانى فلا ينفك الفرض عن المجتهد فى الكل وعلى الاول كما هو الاظهر
فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايض لانه من افراد المحدود وعلى الثانى فان قلنا ان التعريف
لمطلق الفقه فيصح ايض وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال فى اخراجه واستراح من جعل العلم فى التعريف عبارة عما يجب

العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كونها ادركه حكما شرعيا
حقيقيا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل و
اما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ
قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو
كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان
بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها و
المعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور
انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكل الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث
كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا يكون وضعها عاما
والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لمناسبتها اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد
من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول
بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهي داخلة في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان
الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى
والمعنى متحد اللفظ والا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ
واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع
عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل فمن
جعل قسيما له نظر الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه
عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع
المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين
الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف
بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع
المستقل بواحد فهو حقيقة وفي الباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كان بمجرد الشهرة
ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء فمنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر لمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي
وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا
كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت
الحال وليكون لهم عدوا هذا بحسب المواد واما بحسب الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كا
كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة
في هذه الاقسام فقد يكون مشتركا مباينا او مرادفا والمراد مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ
ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع
استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين
في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك

المجاز بالمقاينة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذى صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرته في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر وهكذا ولذلك وجب الاستقراء غاية ما يمكن في موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس الوهم في لخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسياته بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي اخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذا في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة لا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل

العلم

العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات
اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرهما فاعتقاد كونها حقيقة مع
كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبنية
على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت
فاي ثمرة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم عنه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه
المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة
وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير
معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس
من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يتمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكفي انتفاؤها
حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل
في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فينوب ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه
حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب
مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي صح ان يحمل كلامه عليه دعوى
شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان
كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا
قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان
من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة
ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين
الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة
فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع
الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك
فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة
الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة
السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح
لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية
عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن
مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال
الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين
فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا
بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة

عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم
صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة الحقيقي على عدم صحة سلب
المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور فيه بعض مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على
عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي
للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى
اضمار الدور لكنهم لم يثبتوا الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة
الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب بعضهم عنه بان المراد انا اذا علمنا
المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى
المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا
الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب
المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه
اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق من المجازات لا فيما علم الحقيقة و
المجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ايضا
يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز الا ان يقال ان المجاز اذا تعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها
لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق
المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من
كونه خروجا عن المبحث فيلزم ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة
الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا
بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كل عرف اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس
بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او انسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم
من اللفظ عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك ففهم
الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من
جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه
مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه
مجازا الا ان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة
يثبتان المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او
الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج با
لبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من
المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب الحقيقي فان كان المسلوب واحدا في نفس الامر فيكون
ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين

قوله وهو موقوف الخ فلا يتوقف معرفة كونه ليس من المعاني الحقيقية هو عين كونه مجازا او مستلزم له فلا يتوقف معرفة كونه ليس على معرفة كونه مجازا فلا تعدد في الواسطة ويمكن دفعه بان المراد ان نفي كون المستعمل فيه مجازا او الا فيبقى الاحتمال بحاله فلا يثبت المجاز فنقول ان الحمار في كلامه مجاز واثبات مجازيته موقوف على صحة جميع المعاني الحقيقية للحمار عن البليد وهذه الصحة موقوفة على ان لا يكون البليد من المعاني الحقيقية للحمار لان المفروض ان الحمار بمعنى البليد لم يسلب عن البليد فصدق سلب جميع المعاني الحقيقية في نفس الامر ويكون المراد من سلب جميع المعاني الحقيقية سلب ساير المعاني الذي هو البليد كما سلب بعض المعاني المشترك من بعض و واما ان يكون الحمار بمعنى البليد معنى مجازيا للحمار وسلب عن جميع المعاني الحقيقية للحمار ونفي الاحتمال الاول يتوقف على معرفة كون الحمار مجازا في البليد الا احد معاني المشترك الذي سلب عنه ساير المعاني فتدبر فيه اعلا الله مقامه وجعل الجنة مثواه

قوله لا يقال ان المجازات قد تتعدد يعني ان الحقيقة الواحدة قد تتعدد مجازاته بل الاغلب انه كذلك فنفي الحقيقة يثبت مطلب المجيب وهو تعيين ارادة المجاز دون الحقيقة ولكن لا يصح الخ القلب فان نفي معنى مجازي لا يوجب ارادة الحقيقة لاحتمال معنى مجازي آخر هذا تقريب للاعتراض فقوله لا يقال وجوابه ان المجيب عين المجاز وشخصه فيتم القلب مع انه لو سلم عدم التشخيص والتعيين قلنا ان الى آخر ما ذكره اعلا الله تعالى مقامه وانما قال في نفس الامر

بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى
مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى
الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل
واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك هو كاف فيما اوردناه وما ذكرنا في المثال انما هو
من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في
الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان
القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى
لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى
الحقيقي في الجملة فيتوقف انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه
وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث
عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا
حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا
كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة
مط بل يناسب اثباتها في الجملة فليعتبروا في المجاز ايض كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل
ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون
المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد
وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا بعد ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك
موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل
خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة
هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايض لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني
اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة
الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل
موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيصدق اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا
الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان
الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص
معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة والهيئة اما ما وضع باعتبار المادة
فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل
والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما
يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها
بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصيته
من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصته بملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام

العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في مجازاتهم
على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع
عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بيّنة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما انه لو لم
يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي
والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكروه ولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على
مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكره يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لانم انحصار العربي
فيما نقل بتشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لانم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه
عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لانم
بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية
فيها بتاويل المنزل والمذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو كان
نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة
المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل
عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه
عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه
من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز
استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك
ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد
فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط
والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تفاريعها في القطر وهو غير موجود
في الجبل والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين مهما في الملحوظ في الانظار كالماء والنهر والميزاب
لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد
واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا
السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف
يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر
من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية
والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين
للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان
في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في
مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات
بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول لقد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع

فانه

فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما
موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخاء ولا يطلق عليه تع مع وجود معانيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه
الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجميل والسخي
لمن من شانه البخل فلا يشمله تع بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء فهو كما في القارورة منقولة وقد
ترك المعنى الاول والايجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل
فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يختص فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه
بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة
لا
اهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام
الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق
واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد
الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايض بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك
النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به
الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان
لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال
اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول للظهور الاستعمال فيه
وهو مم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب وهو ايض مم ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع
الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لوازم واستعمال
امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالتوقف ويرد منع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع
كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم
بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع
لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له
ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول
الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف
عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايض على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا
ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايض ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب
جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايض مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر
لكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل
يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها
من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في
ليلة
بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول القرينة في
لكون الاطلاق من باب الاستعارة

القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمم المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروط بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عندنا انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع فيظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع وبمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد بالمعانى ما هو وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول لاتحاد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه نعم ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فيرد ايضا بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم والرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانه خمر بعد

قوله وان الاول انما يتم الى آخره يعني انا لما صرنا المقال نقول واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ولم نعلم الموضوع له تم قسمه على اقسام اربعة لا يجري الترديد الى الكل في المقسم في بعضها قد عرفت ان الترديد ناظر الى مجموع الاقسام لا الى كل واحد منها فان كون المعنى واحدا انما يتصور في الوجه الاول من الوجوه الاربعة ولكن مع فرض اتحاد المستعمل فيه المعلوم وباقي الاقسام خالية عن التعدد في المعنى المستعمل فيه سواء كان معلوما او مجهولا وعرفت ايضا ان المراد بالمعنى والمعاني ما ذا وانه ليس تصور تعدد المعاني منحصرا في الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز بل قد يتصور التعدد بالنسبة الى الكلي والفرد وان كان الاستعمال في نفس الكلي ايضا فالاستعمال في المعنيين حينئذ انما تحقق بتعدد الاعتبارين وقد يحصل التعدد بجعل كون المستعمل فيه نفس الموضوع له مع حصول الاستعمال فيه ايضا فقد يكون التعدد فيه ايضا اعتباريا فافهم منه

صحة الجمع بين قولهم فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه. واما نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه الثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع ايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا ومنقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة وقرينة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ ولانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار ايجاز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر وفي المجاز فوائد اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص وفي المجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ماله مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية

ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي
ومع تسليم ذلك فنمنع حجية مثل هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين
ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم
بل وندرتها معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على
غيره من اقسام المجاز وغيرها لا ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية
اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز و خفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة للاصل الطارية
عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يتوقف المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز
لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف
على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على
قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث
اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في
اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس
بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين
فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته
منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلابد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه
او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة
عدم النقل فاذا وجد احدهما واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد
ثم يعمل على مقتضاها من الترجيح والتوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في
ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل
والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر
من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا
فيها كان او عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في
الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني
بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها
فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة
ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلابد من حملها على هذه المعاني والا فعلى
اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى
ادلة المثبتين الاستقراء فيه والحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام
الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان
اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل
من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه

عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة فقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة
بهذا المعنى ثم اعترض قال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم بعني وضع الشارع وهو مغلوط عليه
بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق
ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة
والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه
المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين
ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت
الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا
من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحمل الشارع الا
فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني او استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا
فيمكن صدوره قبله حينئذ فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمهما فيحمل على
اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى
بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية
والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط
خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه
ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو بط ويلزم هذا القائل نفي
التركيب والمهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان
ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان
من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع
لافادة الحكم او لافادة بيان مهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة و
الغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها
ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر ان يقارنها بما يثبت عنده من الشرايط فاذا
قلنا بجعل المهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد
اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا فلا يمكن
القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما
على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في
ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذه المركب
وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة
عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية
بل منكر للمهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا الثاني والبناء على المشهور من كون تلك العبادات

مهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل
يمكن نفيه باصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول المهية في الخارج فيه خلاف ولابد في تحقيق
ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايض لا يتوقف
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه بثبوت الحقيقة المتشرعية ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ
فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا
النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق المهية عليها او لا بد من العلم بها
بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك المهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على
الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر
على القول الثاني ايض فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتوقف صدق الاسم على الشك مع الشك في
جزئية شيء اخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق
الاسم في التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل
لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشرع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث
لو اتى به على ما اخترعه الشرع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف
بوجهين احدهما ان نقول انا وضع الشرع اسماء لهذه المركبات واستعملها فيها بمناسبة فهو يريد تلك المهية على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكن لما كان المهية عبارة عن المركب عن
الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر
عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي
موضوعة للمهية مع اجتماع الشرايط او المهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام للمهية مجتمعة لشرائط الصحة
الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس المهية الصحيحة من حيث
هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة
حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك الا انها اسم للاركان المخصوصة حال كونها
جامعة للاجزاء والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط
ثم تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة المهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط
الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرايط الصحة
واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال للامر الوارد
بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يتوهم ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق
الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف صحته عليه او لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايض
قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا
في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح
سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما
يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبة

لان

لان مجرد صدق الاسم عند الشك لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراى
من صلى ونقص طمانينة في احدى السجدتين مثلا او لم يقرا السورة في احدى الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك
الصلوة مطلوبة للشارع وما مورا بها فكونها مصداقا للاسم شيء وكونها ماموراو مطلوبا يحصل به الامتثال شيء اخر اذ لا بد
في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا وتتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين وتظهر الثمرة فيما لو اريد
اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى
القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية
تمامية الاجزاء ح وما يعتبر لشرايط الصحة من الجنبية الى فيما ذكرها وغيرها من سائر شرايط الصحة ثم ان الظاهر عندي
هو كونها اسامي للاعم بالمعنى كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل وكذا
ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالاشتراك لصلوة
الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح
والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات
مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة
مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها شيئا اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها فان
لكل شيء منها اسما اخر ولا مدخل في اشتراط شيء لشيء اعتباره في تسميته ومما يؤكد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان
اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها او نقصانها سواء عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا
ولا ريب في كونها منهيا عنه ومع ذلك تعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا
فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد
ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا
مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة
الا بطهور استعماله في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاول منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر فان الامر يتعلق
بالصحيح وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فان الامر قرينة لارادة الصحيح وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله
لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقولهم لا عمل الا بنية ولا
نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار
واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي تنفي الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى
اصالة الحقيقة فيها وفيما نحن كونه من هذه الجملة مثلا ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال
السخيف هو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول
شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداولها العلماء هذا التداول في مبحث المجمل والمبين
ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل
لا لان الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة
اللغوية التي هي الموضوع له للكلمة لا فقالوا ان حملها على نفي الذات ح ممكن فنقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع
كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة ولا دونه مسافة يساق مطاياها

يؤيدهم

سيما مثل قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة
فذلك يوجب الجمع الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فهذا
نقول ان مثل قوله عم لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سائر النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان
ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء
الفحول في ذلك المبحث لا ثبات نفي ان جال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والا
نصاف ان كون هذه مناقضة لسائر النظائر مما لا دلالة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل
وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة
الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا
فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره
قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو
حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه
لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا
انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد
الدخول واول ما يظهر من قوله رحمه الله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية واذ مرادهم
ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا غراض اخر
مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لا ندرة ان كان اراد
من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع و
المتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ مجرد الامر
بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع
مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح عن ابان بن عثمان عن الفضيل
ابن يسار عن ابي جعفر عم قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي
بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس و
التحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع
جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المط في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما نشير اليه من ان التسمية
عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون
بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في
حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد
يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكروا انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة اتركيها مع جامعيتها لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه
الايام واسمها صلوة على القول بكونها [illegible] لا تفعلها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله عم لا تفعلها في هذه
الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك ان يصح النهي عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام وما ذكرنا في

قوله رحمه الله

[illegible]

لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر حال المسلم في نذر الفعل او الحلف
عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فيعد امر عدم الصحة الى نفي
الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا
لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو حمل له بالخصوص من جهة
نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده
لاعتبار الصحيح عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها
فاسدا لكان ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان بنا فيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك
ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسما للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين
على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين
نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق
اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة
الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري
هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسما للصحيحة
ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه في صحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم
على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا
للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو
يرى بطلان الصلوة في ذلك الصالح فقد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه
ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه او كذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب
ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن على
التزامهم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسما للاعم ولعل لاجل
ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار على مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب
السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه وما يأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء
فيما يعتقده المأموم مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه انتم
بمن يحكم بصحة صلاته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة
كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه في الكل وفي بيانات
بعض ما اشار اليه الشهيد وهو امور الاول انه يستفاد منه الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وسائر
العقود على ما ليس لا المهيات الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسما للصحيح او الاعم لا يختص بمثل
الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق ره في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف
الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في
شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى

باطلا لم

ان ع

الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة
وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين
ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر
فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار
ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يحقق معنا لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص
وهو لا يثبته واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى
فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيمه للفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ
ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل الدال على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما
فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه رد اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر
عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة
الصحيحة ليست باب القران المحتمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما
اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال
انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتم فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ومن وافقه من ارادة الصحيح
في امثال ذلك وان بني على المختار واذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات
كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه
في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط
والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تأييد الدليل به فلاحظ الاستقصاء وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في
اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيد خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك مما
استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد
اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فنعمل بالاصل ولا يفرق بين العبادات
وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع العبادات وكما ان سبيل القطع
بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك معرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقع التكليف بالعبادات امر بشيء غير
معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا
يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح
تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان
الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك
بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى
في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات
كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير
الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرء فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد

واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم
في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا
من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما انفحص
من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نسترجع الى اصل البرائة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمنا وظننا
من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل
الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقرائة والركوع والسجود وغيرها من
الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القرائة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه
بعض العلماء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى
احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن با
بالعدم ويحصل بمجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس
الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البرائة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه
واساحته بحيث لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان الاصل
العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم
وثبوت حكم اخر والحاصل انا انا بينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات
هذا مع ان لنا ان نقول ان في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان ادا
الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات
ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل للناظر من جهة خبران هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع
ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يتوهم ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد
انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان
ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على
ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات
الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة
مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة
الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك
الركوع فيما بعد وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية
هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا
ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر
المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مط ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون
الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم
فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد بشناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله

جزء ؟

الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر
اشنع ومال هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا
مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء
انه تم حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل
ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا
واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف
يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم با
بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين
نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما
هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين با
بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا محصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة
اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر
الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة
السابق لم ينقطع الا بمقدار ما يثبت اشتغال الذمة به وما يثبت علينا من الادلة وسلمنا هو اشتغال ذمتنا بما ظهر
علينا من الظنون الاجتهادية بثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو انه يرجع الى اصطلاح المتشرعة
ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم
فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ
العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال و
التشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم
منه عرفا وبنفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق
على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة
الميت وكان يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بهما ماهية
الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو
في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي لو
معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف
المتشرعة والشارع انما يناسب تميز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا
من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول انا اذا بينا بان الماهية بالرجوع الى
مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هي من صنف
من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة

والقيام

والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض
ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة
المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظيره ما تشكك في ماء السيل في شمله
عدم صحة السلب وللذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب
المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليه عند
الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة و
عدم انضباطها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها
عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية
شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية
على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق
التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي
للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل في ماهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط المطلق و
هكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل
العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو متداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم
فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام والقراءة والتشهد والسلام
مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي مكانه
مباحا ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من
الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفي
كون السورة ايضا جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشيء اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلم بعينه فلا
يمكن اجراء اصل العدم ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا
قد عرفت انه لا وجه لما بينهما لك عليه هناك واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال
ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية
فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع
وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع
هكذا تتميم ويمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا
هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات
فشروط وزوائد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى ان بانتفاء
كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكاما اخر فليتامل **تذنيبان** الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على
غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم
المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك
ايضا كالدابة وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى

منهم كلفظ الوطل الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق
فهل يقدم عرف الراوى او المروى عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف الثانى اذا اطلق
الشارع لفظا على شىء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان
المراد منه المشاركة فى الحكم الشرعى وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو
كلام الحكيم والقول بتساويهما فى الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير و
الظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا فى جواز
ارادة اكثر من معنى من معانى المشترك فى اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات
الاولى ان المشترك حقيقة فى كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له اى فيما عين الواضع
اللفظ للدلالة عليه بنفسه فى اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقة والقيد
الثانى لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين فى
كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشاء من جهة تعدد الوضع فالقرينة فى المشترك انما هى لاجل
تعيين احد المعانى المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة
حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقى غير مراد فنتوقف فى المعنى المراد حتى يتعين بقرينة
اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شىء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة
بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من
المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكى بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان
الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له فى اصطلاح اخر فاستعمال الفعل
فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحوى ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية
كما اشرنا اليه فى اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعنى ما ليس بتثنية وجمع انما وضع لمعنى كلى او جزئى حقيقى فمقتضى
الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مرادا فى الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ
هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلى او جزئى مدخلية لشىء اخر او كان للمعنى شريك اخر فى ارادة
الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع
يصرح بانى وضعت ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شىء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوى ذلك حين الوضع ايضا
بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما
ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا
من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر والموضوع له هو ذلك
المعنى فى الصورتين فان الموجود الخارجى الذى هو الموضوع له مثلا هو جزئى حقيقى وان كان قد يكون الموضوع له كليا
بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار
المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد
ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر بنفسك فى تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول
انى وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذه الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار

الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع الاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي
لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا
في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حالة الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي
عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة
الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية
اذا حصل الرخصة في كليهما وهذه الرخصة ليست بنص من العرب بتصريح منهم بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية
العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب
الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع
من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك
الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب
استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب
يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق
الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع
الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب تركيبا حقيقيا
كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية
الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة
للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا
واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدها غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم
العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة
المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان والافراد من مهية واحدة لا الشيئان والاشياء المتفقات في الاسم فيكون
حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر بنفسك في مثل رايت
مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم
فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى و
يجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين
اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى في التثنية لان
للنوعين لا الفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية
المفيدة للعموم هو نفي افراد مهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع
حقيقة في المهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك المهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون او
الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك المهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا
فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في
معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول

او

حرف النفي على النكرة لا تفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا
فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر
من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل منها على البدل بان يكون كل واحد
منها مناط الحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد
يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز
اما حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط
كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه اما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثانيها
الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا
في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مط اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة
الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدل لعنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له
حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة
اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع
للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع
له فيظ ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سببين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى الغير
حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان
في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن
لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما
يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال
فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد به الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بالعين لا نما التفاوت
في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما
الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا ذا افراد فيشار بالالف والنون ح الى الفردين
من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا
ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني
ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا
اللفظ بأجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما
فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق
الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر
فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل
بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك ثبوت المجاز الآخر
الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيدك فوعرفته مع ان

٢

المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لانه يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول
المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على المتقدرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتدبر
ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام
فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد مهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا
عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستخدام ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من
معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة
واستدل على ذلك بقوله تعالى إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَأَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ
وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملئكة الاستغفار والسجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد من غاية
الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر
في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه
الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهوره سيما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة
على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة
مط بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب
عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة
اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة منه عند
الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي
الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع هو ان اللغات توقيفية و
الوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول نوع من
نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى
واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب
عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم
كما حققنا الا ان يراد الاستخدام كما اشرنا واحتج المانع مط بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له تلك المعاني هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا
مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة
المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك الاستعمال
ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه **قانون** اختلفوا في جواز

بل المانع

استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم و
موردا للنفي والاثبات فمنهم من منع مطـ ومنهم من جوز مجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطـ لما عرفت في مقدمات
المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة
عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر وتم
بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم
معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال على عدم جواز الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الوضع
وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما
عن ارادة المعنى الحقيقي مطـ فلا فيعني انه يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط
واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت
ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن
ارادته بالذات لا مطـ فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول
لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات فو آ ـ ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ
موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ ح مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد
عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن بعد ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك الاستعمال
في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه الاستعمال في المفهومين كما مر نظير
ذلك في جواب حجة المانع مطـ في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة
الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معقول لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل
عدمه معقول غاية الامر انفهامهما بالتبع لا بمعنى القصد اليهما بدلالة الالتزام او انفهامهما من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه
بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه
الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه
تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام
لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع
جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب
عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع
له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل
منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفتح ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا
يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بانهم في تعريف الكناية طرز
المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما بيننا فيما كان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن
جعله من باب الكناية ويدفعه ان المراد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا

مطـ ومنهم من جعله حقيقة ومجازا صح

اجتماع
صح

انه صح

مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين
بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتدبر وقد
يعترض ايض بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما
بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا
بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من
باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو ره بذلك في حواشيه وقال انه هو المراد في المشترك ايض ولا يخفى ان ارادة
كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكل الافرادي وليس هنا ارادتان
متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو جاز ان اريد من البداية ارادة هذا وهذا لا الكل واحدا كما
هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال الواحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم
تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما
تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في
كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم
على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه ولتحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم
سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد
كل واحد من المعنيين على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه
يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز
واضح واما ما فصل به بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر
لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار
الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك
يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته
مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا
لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض
وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايض والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت
من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر اوضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد
او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد بشئ اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس
بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اول اليه والظاهر ان ذلك ايض اتفاقي
كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى
الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ
المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف

وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر
الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما امس فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا
كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر الجواز اجراء هذه
التعبيرات فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتدبر وهنا تعبيران آخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة
ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث
والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في
كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة
والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه فيفصل
جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في [illegible] وغيره ولاخرى
نفر فرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني ولاخرى نفر فرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على
المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين
ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو
المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر
مرارا وما يقال من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام
في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير
منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي
ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي
وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيصدق عليه مفهوم
الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه
انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا فلا نمنعه فافهم ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم
من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب
عليك ان هذا الزمان ليس احد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل
العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة
ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل الفعل
وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل
انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل
فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر موجبه انما هو الحال فقط فان
ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق
حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة
او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ
حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة

وانما

وان صار في زمان التكلم كذا وقد يكون كك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك ساشتري ماء صافيا وكك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او حمرا او ساشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائل بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه بنا في الاستدلال الاول ان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترط بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضر السكوت القليل بمقدار التنفس او زيد بل بمقدار شرب الماء ايض في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي انه لو كان شرطا مط للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم اجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدرك وحجة من خص الاشتراط بما طرأ على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايض يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايض وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه انه لو اشترط في المحكوم عليه ايض للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر لتصافه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايض وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال او اخويه محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه في القدر المشترك ايض للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايض هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا يثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد تكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمتعلم والتلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان او في الصنعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايض مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم ينس

حقيقة سم

وعلم التلبس عدم

ومن اعرض وقصد العود فی العرف انه متلبس بالمبدأ فیهما وان طرء الضد الوجودی لاصل ذلک الفعل ایضا واما فی الاحوال
فالتلبس منها ایضا یختلف فی العرف فاما فی المصادر السیالة فیکفی الاشتغال بجزء من اجزائه واما فی غیرها کالسواد و
البیاض وغیرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط علی بعض المتاخرین واشتبه علیه
الامر واحدث مذهبا فی التفصیل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضی حقیقة ان کان اتصاف الذات بالمبدأ اکثریا بحیث
یکون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا فی جنب الاتصاف ولم یکن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء کان المشتق محکوما
علیه او به وسواء طرء الضد الوجودی اولا لانهم یطلقون المشتقات علی المعنی المذکور من دون نصب القرینة کالکاتب
والخیاط والقاری والمتعلم والمعلم ونحوها ولو کان المحل متصفا بالضد الوجودی کالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ
المذکورة ونحوها کلها موضوعة لملکات هذه الافعال مما یابی عنه الطبع السلیم فی اکثر الامثلة وغیر موافق لمعنی
مبادیها علی ما فی کتب اللغة انتهی وبعد ما حققنا لک لا یخفی علیک ما فیه اذا تحقق ذلک فنقول انما جعلوه ثمرة النزاع
من مثل کراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ینبغی التامل فی موضع الثمرة منها فان المثمرة یجوز ان یکون المبدأ فیها هو
الملکة فان للشجرة ایضا یتصور نظیر ما یتصور للانسان وعلی هذا فلا یضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ فیها الا ان یحصل
للشجرة حالا لا یحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبه النسیان للانسان ویجوز ان یکون هو الحال والحال
ایضا یحتمل معنیین احدهما صیرورته ذا ثمرة مثل اعذب الشجر والثانی المعنی المعهود الحالی فعلیک بالتامل والتفرقة فی کل
موضع یرد علیک **الباب الاول** فی الاوامر والنواهی وفیه مقصدان **الاول** فی الاوامر **قانون** الامر علی ما ذکره
اکثر الاصولیین هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولی اعتبار العلو مع ذلک کما اختاره جماعة وسنشیر الیه فی اخر المبحث و
المراد بالعالی من کان له تفوق یوجب اطاعته عقلا او شرعا وقیل هو الطلب من العالی وما قیل باشتراکه مع ذلک بین الفعل
والشان وغیر ذلک بعید لعدم تبادرها والمجاز خیر من الاشتراک والاستعمال اعم من الحقیقة وظنی ان من یقول
بان الامر اعنی المرکب من ا م ر حقیقة فی الوجوب هو ممن یقول بالقول الاول ولا بد ان یقول به لیناسب تعریفه الاصطلاحی
معناه العرفی اذ الاستعلاء مناسب للالزام اذ لا معنی لاظهار العلو فی المندوب ادعائه کما لا یخفی وهو الاظهر عندی
للتبادر وللایات والاخبار مثل فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخَالِفُونَ الخ وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ولولا ان اشق علی امتی
لامرتهم بالسواک وقوله لبریرة بعد قولها اتامرنی یا رسول الله حیث طلب منها مراجعتها الی زوجها لا بل انما انا
شافع فکلما ثبت کونه امرا وصدق علیه هذا المفهوم یستفاد منه الوجوب لان کون المشتقات من هذا المبدأ حقیقة فی
الوجوب وکون المبدأ اعم کما تری فالوجوب ماخوذ فی مفهوم الامر فالتعریف الاول مناسب لمعناه العرفی المتبادر منه
ومن یقول بعدم افادته الوجوب لا یاخذ الوجوب فی مفهوم الامر فهو اما ممن یقول بان الامر هو الطلب من العالی
لا من حیث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او یاخذ الاستعلاء فی مفهوم الندب ایضا ویجعله اعم من الندب وستعرف
بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسیم الامر الی الواجب والندب وهو لا یستلزم کونه حقیقة فیهما
اذ لو ارید ان الامر الحقیقی ینقسم فهو غیر مسلم وان ارید الاعم فلا ینفع مع انه ینقسم الی ما لیس بحقیقة فیه اتفاقا کالتسخیر
والتعجیز ونحوهما وکذا الکلام فی قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقیقی
او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقیقی فقط وان ارید الاعم من المامور به الحقیقی فلا یجدیهم نفعا ولما کان العالی قد یطلب
الشیء ولکن لا علی سبیل الاستعلاء کالمندوب فانه ارشاد وهدایة ولا یلزم فیه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان یمیز بین اقسام
طلبه بالتمیز بین الالفاظ التی یطلب بها حتی یعلم ایها امر وایها ندب وارشاد وقد ظهر لک ان الطلب اذا کان بما یشتق من

اصل الامر كقوله آمرك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب العالى بغير ما

يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذى جعله الاصوليون اصلا عليحدة ومحل

نزاع براسه فنزاعهم فى دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احديها ان العالى اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم

منه الالزام والحتم الذى يستلزم مخالفته الذم والعقاب للذهن مما لا زم مخالفة السافل للعالى حين الالزام حتى يثبت خلافه

فيكون حقيقة فى ذلك او مطلق الرجحان وغير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد

الالزام والحتم الا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام

يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها ولكن هل يفهم منه الالزام من العالى

المستحق بذكر اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى

الى الثانية اذ الذى ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى

هذا فيمكن اجراء النزاع فى الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوى ايضا فقد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون على غير ذلك

من المعانى وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة فى الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا تفاوت

رتبة الطالب فالوجوب شئ زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقى بعد منع اختصاص الفرق بذلك

لما عرفت ثم تسليم ان النزاع انما هو فى الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به فى السؤال ايضا يعنى الحتم والالزام غاية

الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر

عن القرائن تفيد الوجوب اللغوى وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحى وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة فى

الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة فى الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون

من جهة انه صدر عن العالى فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة فى السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت

عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاسدة لانهم فى دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده

افعل ثم لم يفعل كما سيجئ ليس على ما ينبغى اللهم الا ان يحمل النزاع فى خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالى وهو لا يلائم

الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم

قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصورة الاولى وداخل فيه فى

الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة فى كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة

الاولى وحقيقة فى الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله فى السؤال والالتماس مجازا والذى يترجح فى النظر القاصر

هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير النزاع فى كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلث يجرى فى لفظ امر

وايضا والكلام فيه كالكلام فى الصيغة بعينه ويظهر الثمرة فى كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا

وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل

الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادى **قانون** اختلف الاصوليون فى صيغة افعل وما في معناها على اقوال

المشهور بين الاصوليين انه حقيقة فى الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة فى الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم

وقيل بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة فى الوجوب فى عرف الشارع وتوقف بعضهم فى الوجوب والندب وقيل

بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت فى اللغة

والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لانا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فان

الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان و
الفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى
العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب
وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل
للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب
سيما فيما له ظ وقبحه م وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك
مندوب ايض غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من
خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكل استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايض بايات
منها قوله تع فليحذر الذين اه هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه هو مدلول السياق
لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي
ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من
اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يق المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم
للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايض لا تدل على دلالة الصيغة
على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما
لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب اما اذا اريد بها
مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر لفظا ومعنا
العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من الذي يعتبرون في الحيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم
للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف
يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي محط
نظر الاصولي وايض فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر
عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب
وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة
فيه ولذلك افرد والبحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا
للامر وان كنا نقول بكون الامر ايض حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك فان طلبه للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يق انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا
بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو تم اذا كان الامر للندب ايض ففيه ان
ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تع ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه
الاية ايض لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يق ان المراد به قوله تع اسجدوا وفيه
هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تع فتدبر وما يتوهم من ان التهديد
لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه ما

انمايتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف المتكلم لان حكاية احوال كل اهل لسان الاخرين انما تصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد الطلب
من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظ وما يق ايض ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة
فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر
للندب ايض فيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة التبعية
الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما يعد من تبعها نفسه في عداد
المقصرين فانهم ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر
مشاقة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تع بعد ذلك ويل يومئذ لا يدل على ذلك لجواز ذمهم من الجهتين ان كانوا هم
المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج
من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا
يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب
والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امره تع كك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم
دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضا فا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه
ان الحقيقة الواحد خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها الكل منهما على التحدد او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى
المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمنا وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا
ايض اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقول
بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايض وهو مجاز شايع لا اشكال له كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك
اللفظي بينهما الغلبة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة
في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض الصحابة على بعض في المسائل با
بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظ ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل
عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايض وقد يستدل على ذلك ببعض الايات و
الاخبار مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع
الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايض ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا
ومثل قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع
الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان
اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب
والحاصل ان الاتم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة
افعل وما في معناها مع ان الظ ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما قيل و
الاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه
لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم
اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابه
تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان

شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارج
فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا
انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت
ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو او انزل مع الحقيقة ثم الا اذا غلب في المجاز بحيث تصير
وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني واني لم يثبت فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال
في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ
التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية مستعملة في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون
عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا
تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة
الى كل واحد منهم قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب
في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة او التوقف وتابعيته لما قبل الحظر اذا علق الامر به والعلامة وصاحب
النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه غالبا رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب اذ
ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة
لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في
النظر ايضا فالمقصر ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى
المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة
الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل
في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فما ضبط
ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في
موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع
فذح عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من المحبس
الى المكتب ومثل قوله تعالى فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ وامر الحايض و
النفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مستندا الى ان المقتضي هو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود
والمانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة
فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من
جهة هذا الامر موجود والكرخي قد قرر هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم
من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه الى الاباحة
ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي
عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب
عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء لتحريمها او تنزيهها ثم امر به من دون ان يكون امر لشيء يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية
والمراد من قولنا انه ما ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا

الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فی نحو مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المجلس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه من المجلس حيث هو خروج عن المجلس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب فى شيء وكذا ترخيص الحايض والنفساء وجواز الحلق بعد النهى عنه ايضا ثابت بدليل خارجى لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة فى الاباحة بعرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا او شرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فلا بد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول فى المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفى ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثانى فيها فينتفى ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق عندهم والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين فى المرة ايضا ثمرة والاقرب عندى انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضى الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة فى الطبيعة لا بشرط شىء اتفاقا كما صرح به السكاكى وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شىء من قيودها الا ان الغالب لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شىء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه فى معرض المنع ومنافية القائلين بالتكرار الامر بالنهى بجامع الطلب باطل لانه فى اللغة ومع الفارق لان نفى الحقيقة كما هو مدلول النهى يقتضى استغراق الاوقات كما سيجىء بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهى عن الضد والنهى يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجىء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا فى ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مط فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهى على التكرار مط ثالثا كما سيجىء ومنع دلالة خصوص النهى الذى فى ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان فى وقت ففى وقت ان اريد من الضد العام الترك فيسقط المنعان الاولان ويجىء عليه الباقى واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعلمه من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظ فى المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة

وعدمها فيما بين القول بالمرة والمهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد مثل ان يقول
المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فيتفرع على القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على
القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بالجواز كما هو الاصح فيستخرج المط ما
لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظ ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه
فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المط بالقرعة ايض هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول
ايض حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب المعالم و
التحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير
المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد
من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة
الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد
من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظ مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر
والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بحذاء ما نحن فيه بل ليس من قبيل
التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف
المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول بعيد مستلزم لاستعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف
انه لا يتم ما نقلنا آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايض وكذ
تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتدبر حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب و
الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي
وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم
العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى منا ايض من المانعين مط لعدم اعتباره
المنصوص العلة مط وسيجيء انه تعم ان الحق حجيتها فالاقرب هذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط
مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار
اصلا الا ان يتوجه حملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايض لما لم تدل على
العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انشاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايض و
اما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط والصفة مثل الزانية
والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مط بالاستقراء فان قوله تعم اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى
غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله
على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط
هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك

للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية **قانون**

لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد الشهيد

بل هي لطلب الماهية واينما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على

مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني

مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه ومثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع

امكان ان يتعلق بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله

من جهة الاستكبار وايضا ينافيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض ولا واما استدلالهم بانه

لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن

وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن

الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير

لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه الزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل

برائة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال

بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم

كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس

الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير حاصل كلام المجيب تسليم

انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج

عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج

الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف

نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوب تحصيل

البرائة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه الموت في الجزء الثاني من الوقت

عن عزم فياثم بالترك فهو مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالبرائة

بالماموربه اما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط

الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل

بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو

حر وقصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما

مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او

ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير

الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرة

فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وانت طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من المواد

ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصول الطلب او في الان المتصل به واما لم يكن الاول في الامر فتعين الثاني

والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان حصول الظن من الاستقراء بان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم ما هو في الحال

الحاضر فهو لا يجدية لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن
النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحريته بلا اشكال فهو مع انه
منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجئ وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس
كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة ومنها طريق اخر يمكن
اثبات المط به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان ثبتت
انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم
النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف
علماء الاصول والبيان والظ ان نظرهم الى الاغلب امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع
ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايض بقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية
وبقوله تع فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المامور
به سبب لها قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق ويثبت في الباقي بعد القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى
الاستدلال ولا يتم المط بعد القول بالفصل ايض لاتفاق الفريقين منه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يق من ان بعض المستحبات ايض مما ورد كونه سببا للمغفرة
فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فيه ان العام يخصص والمط يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في
قوله تع فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافات مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم
اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة
واستباقا فان المامور بصوم رمضان اذا صامه فلا يق انه سارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة
في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة على القول بالصحة في صورة التاخير في الفور ويصدق
عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يق لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل
اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة
عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع ظهور هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا
ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر
المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا فان الامر
بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن
فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المط كما لا يخفى واحتج السيد
بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة ويحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر
المهية لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايض احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا
لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام المهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل
انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظ خلافا لصورة الاشتراك فان لم ما لا يجوز
كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به

يعني ان غرض المستدل ان نفيت الفورية التي هي بمعنى الحال المقابل للاستقبال لصيغة الامر والمشتق لا تدل على حال التلبس الذي هو اعم منه وان توافق المعنيان اتفاقا في المثالين المذكورين منه رحمه الله تعالى مقامه ورفع الله رتبته بحرمة محمد وآله الطيبين الطاهرين

فهو

ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه
الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتدبر **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك
الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي
الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف
على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد الفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان
منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق
فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق
اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب
التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان
وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من
الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فالمتعين بقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت
من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفات وهل ينتفي الكل بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظ من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو
الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظ هو المجتمع وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان
الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد
انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه
من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد فقياسه
بالموقت قياس مع الفارق واذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وبتسليم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب
في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظ ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه
الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان ومعنى حجية المفهوم المخالف هو
كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات وعدمها فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح
في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مط ام لا على
اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد
مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى التعيني والتخييري
وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به
بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد
وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة لتسميته باسم ما يؤول اليه ولذلك نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون
المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر
الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر
واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم
التقييد ويظهر من السيد المرتضى رة القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج دليله الاستعمال اعم

اعم ان الاستعمال في الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراط
لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من
وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فيخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من
وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة
وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في
الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي
فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع وان كان قد
يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد
منهما اما شرعي وعقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى التطهير
عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب و
الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل
اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت
هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوق للعلة التامة والجزء
الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او
يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم
بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا
ايضا مقدمة الوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من
جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة
المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه
له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من
المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد
للواجب اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة
قد يتوهم الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا ولا
يلزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ
افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان بيانا في الاستدلال يتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب
المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا يرتاب فيه
ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب
بالكون على السطح هل هو تكليف واحد او تكليفات متعددة بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والثالث التدرج بكل
درجة درجة وغيرها وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين وشبههما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل
من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات
وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام

جملة اسباب الحكم الشرعي كالبيع للملك فانه سبب جواز الانتفاع والاتلاف واليد فانها سبب الزمان والزنا فانه سبب الحد وقد يكون وقتا كالدلوك لوجوب الصلوة وقد يكون وصفا كالبلوغ للتكليف والحدث لوجوب الطهارة وقد يكون فعلا كالالتقاط والحيازة وحيلولة الموات وقد يبدا حل الاسباب

كالاحداث في الوضوء والشرطية والغسل الى غير ذلك من الامثلة وامثلة الشرط قبض المجلس في الصرف والسلم والحول في الزكوة ومن امثلة مانع الدين المانع عن وجوب الخمس في ارباح المكاسب والرضاع المانع عن النكاح والحمل المانع عن الحد الى غير ذلك من الامثلة التي لا حاجة الى ذكره منه

المقام ههنا يعني انه لم يجعل قيد المقدور في كلامهم توضيحا بل جعلنا تقييديا فلا بد ان يجعل البحث اعم من الواجب المطلق ليدخل في مقدماته ما هو مقيد وحتى يصح الاحتراز عن غير المقدور منها ويلزم حصول النزاع في مقدمات الواجب المشروط ايضا وهو خلاف اجماعهم على عدم وجوب مقدمات...

[illegible] اذا قال ان [illegible] المولى عبده صل [illegible] الصلوة [illegible] الوضوء [illegible]

هو [illegible]

وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر
عدم الثواب ح واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايض من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل
ويبان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جعلها علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة
الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا
من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة
فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما ستحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التايد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما
كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة
صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيها كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ وكونه مقصودا للافظ ايض واما
بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون
ذلك مقصود المتكلم ايض بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء لازما
مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع لم يقصد المتكلم ايض بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايض كوجوب
المقدمة على ما ستحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل بالعقل لكن حصل بواسطة
خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم بالتزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه
الدلالة معتبرة ايض محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب كما في
الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايض تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة
وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه
واجبا اصليا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه
ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر
ولذلك يحصل المط بالحرام ايض بل بفعل الغير ايض فيرجع هذه الدلالة ايض الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به
لا الامر نظير توابع المهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب
التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول
بانها واجبة في حد ذاتها ايض كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي
ليترتب العقاب عليه ولا لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب
ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا
خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلال بعضهم الاتي
على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتامل
ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من
التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به التوصل الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط
الامتثال به بفعل الغير ايض كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو
ذلك وهذا هو الثمرة على اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد

فلاحظ في المعالم في ذكر ادلة القائلين بالوجوب ولاحظ الزبدة وشروحها وغيرها من الكتب الاصولية بل كل من يقول بوجوب مقدمة الواجب بالخطاب الغير التبعي مذهبه ذلك منه قوله ذلك اي ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك مع انهم خرجوا لذلك في خصوص الحج المسافة للحج الذي هو مقدمة الواجب فلاحظ المعالم في مبحث اقتضاء الامر النهي عن ضده وما تكلف في دفع ذلك بان الحج بالنسبة الى الطي المحرم مشروط لا مطلق والكلام انما هو في مقدمات الواجب المطلق فهو انما يتم لو انحصر التمسك من اراد الحج في قطع المسافة على سبيل الحرام واما لو تمكن منها واختار هو نفسه الحرام فلا يتم ما ذكر اصلا ونقول بان الحج مشروط بالنسبة الى الحرام ومطلق بالنسبة الى المباح مما لا يرجع الى محصل اذ المفروض ان الواجب مطلق منه وهو في البلد قادر على الحج على الوجه المشروع فوجوب الحج عليه ليس مشروطا بشيء بل منجز وتقرير المطلب بان هذا المكلف يحرم عليه طي المسافة على الوجه المحرم واما لو عصى وقطع المسافة كذلك يجب عليه الحج بعد وصوله الى الميقات فما نرى الا ان وجوب الحج ح مشروط بانتهاء المسافة المحرمة وليس كذلك بل معناه انه في البلد يجب عليه الحج بالاطلاق ويحرم عليه قطع المسافة على الوجه المحرم واما لو قطع المسافة عليه

علبه منه

منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة
الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما التفت اليه او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد
ذكرنا سابقا ان الوجوب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد
يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير ناشئا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من
وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فاجاء من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير ناشئا عن فعله فالمقدمة هو
القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف و
فعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه
المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير
فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر
منك اذا مهدت لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض
الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه
جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب
مطلقا لعدم احتمال التقييد فيه وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات
الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين وان اريد به البين بالمعنى الاخص واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى
بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ان اريد البين بالمعنى الاعم ايضا ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدماته لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد
ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما للقبح او لحصول العصيان
بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم
العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز بتصريح
الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر
مشعورا به له حتى يتوجه انه ربما نامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل
الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم
ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين
واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب
وفيه اشكال الا ان يتوهم باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه
فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة
لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما
باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى
بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي
لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية

المراد انه غير مقصود في الايتين بالنظر الى الكلام مع قطع النظر عن المتكلم وكلام الله تعالى مع عباده مسبوق على طبق محاوراتهم وتفاهمهم فلا يرد ان نفي عدم قصده تعالى غير معلوم فكيف تحكم به وانما قلنا في الايتين لان كل الذي نقضه الظرفية ان يكون المقصود منه مغايرا للمقصود فيه فالمقصود منه في الايتين هو مفردات الكلام والنسب الجزئية الى مذ فيه فالذي قصد من الايتين من حيث انهما كلمات ونسب مفصلة بان تعب الام في احدهما مدة انفصال في الاخر وهذا هو الذي قصد في الايتين من حيث انهما ايتان من سكتت كلماتهم ونسبهما وهذا لا ينافي ان يكون المقصود من الايتين من حيث انهما ايتان على المجموع من حيث المجموع بان نظن الكل والى اصل المقصود في الايتين وبيان المعنيين الاوليين لكن من بشيئ اخر وهو نسبتهما وكلماتهم المفصلة وذالك لا ينافي ان يكون المقصود منهما من حيث هما اقل

ادا حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فتامل

للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب من المكلف كما فيمن دخل دار قوم
غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج في عدة واخراج فرجه من فرجها او عدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا المكلف هو سببا
للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالحمل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف
بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز
الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا
باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك
المقدمة فكيف نظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك لما لا يجوز تجويز تركه يكون ذا شيئا
ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققنا فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز
ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك
عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى
يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد
عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البرائة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من
حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم
للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما لا يستقل بوجوب العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من
التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه
الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك
عن تركهما ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فلما مر واما في السبب فهو
ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا
بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من
حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم
ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب
اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور
لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذا الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة
السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد
مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل مسبب
ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين
المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تع لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة
البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء
الغسل ونفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر

بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكلي مع ان الفرد انما هو السبب لوجود
الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بالدلالة لما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يق
ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلا لان
الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظ ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا
لا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه و
هذا هو مقتضى استدلال المستدل ايض فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظ ان من يقول
بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه منه الى السبب مطابقة وان كان باللفظ
المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا
فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك خدام اثره بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب
مستلزما الامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظ كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف
موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص
الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه
وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني بط لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط
فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف اما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب
في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان
ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به فيختلف كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم
عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجي بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن
هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة من المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون
سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب
بوجوب الكل وسيجي الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم
ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايض ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي ورد
الجواب **تنبيهات الاول** ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها
كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا لمن اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان با
بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب
وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايض لا نتحاشى عن القول بالوجوب
هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجوب المستفاد من النص ان الوجوب فيهما
الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب
ساير المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من
المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس
الواجب هو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايض والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا
ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا تضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء

من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب
هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المسلوقة للترك
الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر
هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل
على ذلك الاصل والاخبار المعتبرة ليساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما انا بقي منه بمقدار الحرام
بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انشاء الله في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على
وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في
حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة
الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون
الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مط واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات
الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد
الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة
والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل
واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضدين عيا اذ المراد بعد فرض ضدا وقد
اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون
فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه
في المقامين مع انه خ وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما كان
ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير
بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف
عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه خ الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو غريب منه لانه
لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك
هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز
خلو المكلف منهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر وابن هذا من التوقف الظاهر ان منشاء توهمه النظر الى ان
الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هو ما يتوقف
عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه اما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق
واجب في الخارج حتى يتحقق توقفه ثم طرد الكلام وعقله الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير
بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول لعمر اهذا
الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه
للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء
اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر
بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة قبيحا لانه مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة

لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا
وبان التكليف للامتحان ثالثا النافي للازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل
بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف
عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف
له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وفي ذلك مع انه غير مسلم كما
سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب
المباح والمنقول عنه مشتبه المقصد فقد يقال مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده انه كلما
كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي وللمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك
الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما
انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك
فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه
بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فعدم الواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد الواجب
المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار
الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو
تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا
ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف
خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور
فعل الحرام حتى يجب الكف عنه نعم لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا
في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان
المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه وقد يقوم مقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام
ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما
يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير
المقدورات وسقوطها الا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه
احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي اما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام
اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم
نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقنا على تهذيب العلامة الرابعة
موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ
ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما معا موسعان
او مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا
كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا

فنقول يكثر النزاع في الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقاصد الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشرع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكرها اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب نتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد في بعض الكتب محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطرحة اجمالا ثم وهو يكفي في اللزوم ولذلك قلنا بكونه بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يمكن للايطال به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايض كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايض غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسيبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة التبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به وسيجيء ترك تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر في الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم باتيهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل المنحصر في احد الامرين لجواز الذم على مطلق ترك الفعل ايض مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا نحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به غالبا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق عدم الفعل الصادر عن الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انحصار الذم بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايض هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة وقد اجيب ايض بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايض بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في

حال الارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن الوجوب وفيه انه
امر يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع
ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم
محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى
والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا علة فقيل ايضا منع الكبرى
بل الصغرى ايضا وان اريد عليته لفعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك الا استبعاد
حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب دون السبب لان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة
فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو
الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على فعل الضد فكان الصارف
منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة
اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظ ان مراد المجيب
من العلة هو السبب التحقيقي ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف لم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا
يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظ انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولين
لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مط فيكون حراما
بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على
حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها مم ولو سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد
تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود بوجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فانه
انا لم نقف على ما يفيد الدليل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع يجر الى الحرام
واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا مم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم
بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد في تلبس به كالصلوة
بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمح والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد
اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار
الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة
ولا منافاة **تكميلها** الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد
الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل الا ان الصحة انما هو مقتضى
الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا
يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان
موسعا كما هو المفروض فلا اولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك
الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من اناته وهذا نظير ما يجيء تحقيقه من جواز
اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة

في خصوص الدار الغصبية الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية
والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدال على الامر بضده بالخصوص فالامر به
يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يتوهم لو دل على النهي عن الضد تنزيها اقتضى جميع المباحات
مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون**
لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة
الى انه كل واحد منهما على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بنفسه لا ان يكون بدلا عما هو
واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها
انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وسماها ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرء كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو انه ما يفعله المكلف
ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فالحق من الاقوال القولان
الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين
فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد المخير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا
كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات
فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني
يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري وبقي الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس
كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذرنا ان ناتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب
من الشارع بها بنفسها فيبر بنذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب
لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله فكفارته
اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ اَهْلِيكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على
سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق
ومستقيم النص لظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام
في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية
ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر
بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا
الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة و
الاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال
اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين
في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني
وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثم ابراز بدو وهذا
هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل
فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين
مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد هو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون

تخيير بين مجرد الزيادة والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة فلا تغفل
قانون لا خلاف في جواز الامر بالشئ في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشئ في وقت ينقص عنه
للزوم الحرج واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض
بان من ادرك ركعة عن الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا بالجميع
ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد اختلفوا في جواز الامر بشئ في وقت يزيد عليه
يطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع
منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد
مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان
كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فلاكثر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء
من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على
الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع
للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص
الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم
بالعقاب هو اذا تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول
ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كلام في المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه
لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع
ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نقلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة عن ذلك وعن
وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع لم يرد على نفي
اصل المعصية مع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل انه ان اتى به في
فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب
مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بسط ما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوها وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب
لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من النزول بدلية العزم عليه ثانيا حتى
يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر
الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل
مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال
بالنفل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل
ههنا تابع مسبب ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي
عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما
فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة
بالوقت وبانه لو خلوا الترك عن بدل لفيا اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب لا يستحق تاركه العقاب في الجملة و
يصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجي انه يجوز

التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن
الوجوب وبانه ترك في الوقت ليس بدون البدل وهو جزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال
الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد
مجرد الرخصة في الترك وانما يريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون
الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد تقرر انه ليس من جهة انه بدل
الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين تستشعرها كلها وهو من احكام الايمان ولوازم
المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب لو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل
الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقطه
الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب
العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام
بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او الختيار سفر مباح ولم يقل به احد كما في صورة الغفلة تتميم التوسعة في الوقت
اما محدود كالظهر او غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق وبتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت
والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي ان ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة
لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينيا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة
الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف
بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطي امراته بظنه الاجنبية الحرمة ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال
في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر و
اما ظان السلامة اذا فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب
لولاه بخلاف المؤقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت فيتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود
لو ظن السلامة لما اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسعة
الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر
فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر
لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الظهر في اي جزء من الاجزاء
ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة
المريض وغير ذلك فتخيير المكلف بايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا
اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد اقل الحمل من
الايتين فتامل قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من
المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام
واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه
بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين ولنا انهم لو تركوا جميعا لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا
باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد

كان اسقاطه عن الباقين وفنا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط
بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض
واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض
ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخير
وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات
العينية كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر ببعض مبهم فان
ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغي وقد يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق
لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس على ترك الواحد
بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذا انما هو في
اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا اصدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة
الاية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة ولجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان
اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان الشروع واجب والاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه
ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها
فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة
القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب
به المهية او الجزئي المطابق للمهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول
للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في المهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي
اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب التلبس بالحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا
لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تراهم لا ينكرون
ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي
الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والمهية مما لا وجود له في الاعيان
فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد التشخص واما هي لا
بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها
فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود
الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد ويثبت في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا
ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق
هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي
اما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا او منتزعا او بالاصالة او الاعتبار فيفهمون من الامر

المطلوب

ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع
القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انها مهم ذلك تولد الامر الانتزاعي وان كان امر اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف
يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون
وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر
في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد
معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم
وارادة فرد خاص تحكم بحث فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة
على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من ارادة التعلق بالكلي قلت فقد عدم الفرق بين
الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم
ما ذكروا في الواجب التخييري على اقوال الشيء لم ينافي ما نحن فيه اصلا ومن اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد
وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا
متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول انه طلب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول
بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجب التخييري لا بد ان
تكون منظورة بالذات ومقصودة المطلوب وهنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير
بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى التحصيل الامتثال
بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف مما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت
من كفاية مطلوب اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا يتجه
قلت فرق بين قولنا ايتني برجل واتاني رجل وسلم امرها الى الرجل لا الى المرأة والمسلم في كون الكلام حقيقة في الفرد هو الصورة
الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق ولا يسري الى الفرد والمتصور في ضمير المتكلم
انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم ولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالة
على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا اتفاق في ارادة الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن
لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك
مجاز فتامل لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص اما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التميز بين
المهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء تنبيه وتحقيق واعلم ان
صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث في ملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى
الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعمالها في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة
الى افراد الضرب الثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين في هذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة
الى الثالث شخصي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هاهنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول
فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة في انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا
كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول

بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضع الباء للنسبة التي ملاحظة النسبة الى الفاعل فتدبر **قانون** الحق عدم
جواز الامر مع العلم بانتفا شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب
الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم
تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان
ظاهره الجهل بالوقوع وهو منافي العلم فيحمل الاشتراط الى حكمين مطلقين تنجيزي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى
الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف في الامر الجاهلين في العمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين فمنها ما يحصل
العلم بكونها مطلقا وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه و
منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض الساقط في اول الوقت لمن لم يخبره وثاق ببقائه الى التمام
ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام
على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة
التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس
عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع
بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرها في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن
المتنازع فيه مع انا لكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع
ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك
النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة
للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقض وقبح وان
علم انه يتركه اختيارا الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز
توجه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس
الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال في الامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم
الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المعنيين في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط
المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في
شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور
به منه ويظهر ذلك من جماعة ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا
باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما
هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية
الامر كون ذلك الاستعمال مجازا تاخرت عنه قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح
فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد على القول بجوازه قبل حضور
وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان
وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك المتاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا

يخفى انه لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للامر بل قد يكون للغير او للمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم

الجواب عما اتى في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا

ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال

لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ

من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور

بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع

شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه وخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا

يجوز فعله فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات و

الممتنع بالغير في قبح التكليف به الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا

يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاتفاقي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراكهما في امتناع الامتثال

وقيدنا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو في ذلك مع علم الامر بان القبح انما هو في هذه الصورة احتجوا

بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج

عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد اللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع

فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك

على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة واما

الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله عنده لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم

بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الفعل مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل

فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعتبر

الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف

حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده قطعا وهو عدم النسخ وقد علم

قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته

كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح

نفسه لجريان العادة بذلك فاما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون

الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا تسميته

بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلم والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانه اذ لجاز مع كون المجاز

في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال

التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء

في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه ويصد

عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امرني تعالى بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في

الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه

ان رؤيته ع ذبحه في المنام مبتنية عن امره تعالى به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فلا

لك المجاز في الاول مجاز الحذف ای صدقت بعض الرؤيا
وفى الثاني المجاز في الكلمة اي اتى افعل المقدمات
والاول اولى من الثاني في تقرير الكلام

جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتر مع ان حصول
العلم لابراهيم ع في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا
والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت فجن او حاضت المرأة
قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المباشرة او منع منها مانع فلا يكون
مكلفا بالمباشرة فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص وشمولها او منع عن الحج في العام الاول ثم مات وتلف
ماله ولا قضا وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر
اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على اختصاص الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري
بل قد تجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب
قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبرائة الاصلية
ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص
او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من
العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن والعادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البرائة من اللزوم
لاصالة عدم ترتب الاثار وبالنظر الى الاقوال فيما لو نسخ تحريمه بعض فان منهم من قال لعله بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فما يتوهم من ان
المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر
بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او
رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو صرح او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان
الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول
معنا برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وبعكس بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه
فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل
وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن النوع فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل
علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة واذا ارتفع الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي تركب الجواز معها
فيلزم الاحتياج الى مناسبة الفصل الاخر فغاية ما يحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير محصلة في ضمن فصل اخر فاذا انتفى
الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين لا
يجامع القول بالاستصحاب وان تفارق رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم
القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول
جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع انضمامه الى الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد
فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك
لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لا لان الانضمام في نفسه
يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع
عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد لا يقين بعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما
ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد متيقن حتى يثبت اليقين

بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى الموضوع بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها
من طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح
ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب
العيني بسبب فقد شرطه من حضور الامام ع او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له
نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما
بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل انا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع
صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول
باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداءة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم
عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد بفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد الموجود وهو راجح باعتبار الكلي
فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون واعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل
من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا
يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه
بمثل قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء
الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي
المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل
ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكلية في اقسام العام والخاص

قانون

الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى في [الاجزاء] وهو كون الفعل مسقطا للتعبد به
انما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في
الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد
التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم
وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر في المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة
والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك
ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية
كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرايطه المستفادة له
من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء
واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك و
لكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن
المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كما
كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع
عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء

علم كلت او مطه وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو
منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شئ وكذا الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان
المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في
الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايض مطلق فلا والظ ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف
به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تتحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر تجب
مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصلت فنقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من
الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف
وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضا او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول
الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا
الثانية وكذا فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان
كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا امكن ندعى الدلالة على سقوط القضا يدعى السقوط ح بل
بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من
الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمها انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن
البدل والمبدل الثالث محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط
للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظ ان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء
في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون
معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز الظ ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع
في تسمية ذلك قضاء ونحن ايض نسقط هذا التحرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونفرد الادلة على ما يطابقه
ثم ان مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى
هذا الكلام
وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار فنفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على
القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع
وكذا ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من
باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيت الصلوة واذا
قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة
عمدا مع وجوبه عليه ام لا يجب كالنائم والناسي والحايض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى
المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع فيه كالاعتكاف او بوجوبه
فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه
كما يقال التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود
كقولهم الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل
يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد

عنه
الجمعة ركعتان كالصبح وتجب بزوال الشمس ويخرج وقتها اذا صار
ظل كل شئ مثله وتفوت الجمعة بفوات الوقت ثم لا تقضى
جمعة وانما تقضى ظهرا شرايع

[illegible]

لجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعنا ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فنقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والا فاصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه ولكن لا باثباته بل الظاهر الاستقاط فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به هف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل للحاصل فهو قريب الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضاءه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفايت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلوة بالطهر ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للمبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا ولكني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي

قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق

ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضد المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب
في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف
اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي
ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فلا تعلق لهذا بمسئلة الزمان خارج عن المهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج
لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء
احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الايجاب كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول لا اثبات كونه بفرض جديد لاحتمال
كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء
هذا القيد فالثابت لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال
وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البرائة عن القضاء ولكن يعضد احتمال الاخر اصالة عدم اعتبار
الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البرائة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه
البرائة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البرائة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص
بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضد ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون
القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما
على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول
فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما
نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر غير الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ
في الصوم فلا ينفع في المقام فان مبنى ذلك الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا
يوما مطلقا الذي كان يوما ما ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له
في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قوله صم يوم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرايط المقررة و
التحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون
القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين
في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم
التمايز والا لما جاز الحمل هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر
من المقيد هو شيء واحد والتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا
انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا
ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكل الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا
يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج
قد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل
على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان
الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو

معص

مقضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايض بلزوم كون القضا اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصى بالتاخير
وفيه ان الخصم يدعى الترتيب لا التخيير والتسوية احتج ابو حنيفة اولا ان الزمان ظرف من ظروف المامور به كغيره داخل
فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايض فتم الثاني
ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداوه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ
وجوب اداء الدين لتحصيل المصلحة المطلوبة باقية وهي براءة الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها
مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف
المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته و
جوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر
بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا
لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسه بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاول ضمنا
وهو من قبيل ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل
واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتج بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد لو قال للعبد لا تتجر لم
يناقض كلام الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد و
لذلك نقول باستحباب عبادة الصبي نضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا
الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك
الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهيته في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم ان طلقت زوجتي
لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم العرفي في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم
المقصد الثاني في النواهي **قانون** النهي طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل
فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف لغيره واما مثل اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف
بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من الاحوال وربما قيل بكونه مشتركا
بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما نقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في
معناها فالاشهر الاظهر انها ايض حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف
لنا التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل
وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ولا انتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا
انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معنا التحريم وهو خلاف
التحقيق كما عرفت فح فليصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه فالنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن
القرائن لا فيما علم كونه للتحريم فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر و
ان لم يجعل لفظ نهي نهي ماخوذا في معنا الحرمة كما هو مبنى الاستدلال الظاهر افقيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا
ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص هيئة فصيرورته بذلك

مدلولا حقيقيا لارتفع محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك
حقيقة بل بما يدل على ان كل ما منع بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص
كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لابد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج
الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار
وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاها ورابعا انه لا يدل
الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله عن حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه ثم
على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم
ومن تابعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من
جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما
تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف ونفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق
الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن انه خطر انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان
قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم
السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان وقوعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار
الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا وامتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم
لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل وعدم ارادته او غير ذلك
قلت اولا انه معارض بالكف بتفصيله وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي
امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف
او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه و
ان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر عليه ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك
الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت يؤول الكلام الى ان المكلف به (اي الفعل المنهي عنه) لنفي الفعل كيف كان
بل هو امر وجودي وهو بقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور يمكن ان يصدر عنه الفعل
وان لم يكن قادرا عليه بل الفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف
فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب اما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة
امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر فنقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح
المقدورة بحركة اليد لا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل
في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف
بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط
فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل
الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة
كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه
هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فهيهنا اشكال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو

الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضاً على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور وفي الثانية اختلفوا في
ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل البر فيه
رضى الله فترك صوماً او صلوة وما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه او لا فيجب القصاص له
قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فمن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مراراً من ان الاوامر والنواهي
وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي
التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا
وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما او المجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى
يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال
كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد الدوام ولو كان مدخول الطلب التحريمي
المهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضاً مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلاً عما لو كان المدخول هو الطبيعة
المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضاً يحتملهما
فكما يصح ان يقول اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقول اطلب منك دوام مدة العمر
ترك الزنا واطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي
ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائماً وابن المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة
ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في
معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقاً وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام
الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه لكنه ايضاً خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما ذكرناه هو دلالة الصيغة
عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم وح فصلوة الحائض وما نهى الطبيب
فتقييد اولاً بالوقت في الزمان المطلوب تركه فيه ونوحظ مقيداً بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان
بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقاً بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء
حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا
الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضاً بان يقال لا يلزم من الاطلاق
في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلوب طلب ترك مطلق الطبيعة
وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف
بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول
مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائماً عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات و
مقتضى ما ذكرنا من ان فهم التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره
واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد الترك المفروض بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا
يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول
الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك للدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان
الامتثال يحصل بتركه في شهر او يوماً او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان

والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة لتباين المشخصات فكل من ترك الزنا بامراة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك الاخر ثم لعدم المقدورية لان المقدور مايتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل نايين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول به فلا يلزم عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزم عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في النهاية الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول بان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم ايضا متمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم ره بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضا بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي محط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الكون الذي يحصل الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير غصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان

وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في
الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي
على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة
فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو
كان ذلك ايض من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايض فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها التبعي كما بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة
على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم لكن ما
ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايض والامر
وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايض يقبح اجتماعه مع الحرام
قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا الذي في مبحث الواجب التخييري والاوليق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية
وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس
نوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم ثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه
الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد فيصير الفرد والشخص ايض عينيا كاصل الكلي والا فان كان كلها
مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة
الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع
مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا الذي في مقدمة الواجب
ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه انما هي من المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة
الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما
ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مط مطلوبا
للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن
ايض نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت ان هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو مم
قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا الذي في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على
القول بعدمه ايض فان قلت ان القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام
ويتخلص عنه قلت ان مهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب
والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو مهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة
في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمحذور وهو قبيح على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المط بطريق اولى اذ النهي في المكروهات
تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى للمنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مط بخلاف ما نحن فيه فان
النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا
لو كان اخص من المامور به مط ايض وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام
في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجه في المسائل الاصولية ايض وجه ولكن المسئلة الآتية

انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايض على بعض الوجوه فلنرجع
الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع في طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من
فعلها كما هو معنى المكروه مع انه واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه
ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان الكراهة التنزيهية
راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي
معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه ولا منع هذا الاستقراء
وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل
في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد ثم ان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه
هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المتنجح ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايض تعلق بالصلوة
وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور
ايض وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في
الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح
من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما
دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايض في غاية البعد مع كون العلة والنكتة
هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة وهذا
كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري
فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايض يدل على بطلان
مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لطبيعة الصلوة
مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في
الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في
الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من
النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير
بان ذلك ايض مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل
المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة
نعم هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى
الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان
حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة
الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب
الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من
العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة
فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذا كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام

كذلك
اعتذروا عن ورود
هذا البحث
والتحقيق ان هذا الاعتبار
لا ينفعهم ولا يدفع الايراد على هذا فهم
اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد
بخصوصياتها وان كان بتخيير او ذلك
انما نيا سب مختارنا من الحكم بالطبيعة
وعلى هذا الاعتذار
يلزم عليهم
ان يلزموا ان
الصلوة
في البيت التي هو اصل
الافراد
المطلوبة بخصوصها
مباحة لكمال ان العبادة لا تكون
مرجوحة وكان مغبوطة فلا يكون مباحة
الطبيعة فان قلت المباح هو ايقاعها في
البيت لا نفسها فنقول لم لا
تقولون الحرام
هو فعلها في
الدار المغصوبة لا
نفسها

وما نحن ان الاحكام واردة على طبق المتعارف وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان
المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلى فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة التي كانت
وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت لم يكلف في الوقت المكروه بصلوة
وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة
الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير
واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة
ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك نهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدلا لا لاجل وجود
له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس
قلت المناهي التي وردت عن العبادات انتزيهها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت
تعلقها بذاتها مثل ان تقول ان قراءة القران مكروهة للحايض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحايض من جملة ما نهي
عنه لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما الحكم صحيحا بكونها
كالصلوة لاحتمال ان نقول ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل
ان المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية فلا اشكال
في احد منهما فان العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يحصل
معها فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه
او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس
ففيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار غير
هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات
المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا
لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل
العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون ع يتركون تلك العبادات او ينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم ع تلك الرجحانات
المثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه
المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان
القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزومه في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد
التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب
والا فلا يصح اكثر عبادات الناس التي لا ثواب فيها اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات
الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من
معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة امر الامر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب
بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الرواية
وافتى بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك تركه
الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا او سيما في مثل الرواتب المؤكدة غاية التأكيد

صف
المراد من موافقة الامر وكونه من افراد المامور به وذلك لا يستلزم كونها مامورا بها بخصوصها فان الصحة لا تستلزم الامر بمعنى الطلب الخصوص فان الصحة هو ترتب الاثار في العبادات والمعاملات جميعا والاثار لا ينحصر في حصول الثواب فقد يكون من الاثار شيء لا يتوقف على ذلك مثل ان من نذر ان من يعطي شيئا لمن راى انه يصلي فاذا صح اطلاق الصلوة على صلوة هذا الشخص وصدق انها من افراد الصلوة التي اخترعها الشارع بان لم يكن ثواب في صلوته ولم يتعلق طلب الشارع بالخصوص فقد مر في اوايل الكتاب في بيان كون العبادات اسامي لما عم ما ينفعك مراجعته في هذا المقام فراجعه وتامل فيه

المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك
فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام
الشرع من هذا الباب كتشريع العدة ط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة تكفي في صحتها قصد التقرب
ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فح فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض
فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما
كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا
والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا
اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماها بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها
ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي
الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه
الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار
الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها فيه ان المراد بالمرجوحية
الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون
الغير افضل منه وارجح فنقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة
الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة
اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه ايضا اعني ما كان
مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا
بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركا او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان
تلك مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كرهت على ما قررت عنه فان
المطلوب شيء واحد لا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم
فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح
مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيهما الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما توهم
ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح وان ذلك انما هو بعد
تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنونا به القاعدة
وبين ما سيجيء فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه ولكن ذكرناه
النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين ط وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للمبحث
في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق
بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في موضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار
المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن
اقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي اوردناه
في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك

قوله في الصفحة الاتية وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالة
لما ذكره في الفرد المرجوح اي قال المجيب في جواب النقض
الوارد بالعبادات المكروهة ان رجحانها ذاتي والمرجوحية
اضافية اي ليست المرجوحية موجودة في ذات العبادات
المكروهة فلو قال في الفرد الافضل من الواجب التخييري
ان رجحانه ذاتي والارجحية اضافية اي بالنسبة
الى الفرد الاخر بمقابلة الجواب الذي ذكره في العبادات
المكروهة لم يصح هذا الجواب لان مفاده ان الفرد
الافضل واجد الارجحية بالنسبة الى الفرد الاخر
وفاقد الارجحية بالنسبة الى ذاته اي ليست في ذاته
وهذا المفاد غلط لان الفرد الافضل لا بد ان يكون
في ذاته ارجحية والا لم يكن افضل قوله اللهم الا
ان يقول الخ اي يقول المجيب ان الفرد الافضل
واجد الارجحية بالنسبة الى الفرد الاخر وفاقد الارجحية
بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته
فلا يكون مفاد الجواب انه ليست في ذات الفرد الافضل
ارجحية ليلزم الغلط والمحذور قوله فح يخرج عن المقابلة
لان فقدان المرجوحية في العبادات المكروهة كانت
بالنسبة الى ذاتها وفقدان الارجحية في الفرد الافضل
لم يكن بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى انه احد فردي
المخير تقرير الاستاد سلمه الله

فيكون المرجوحية
من جهة
الخصوصية لا بالنسبة
الى خصوصية اخرى وهو ما
ذكره ان المرجوحية هنا للفرد من
حيث هو لا بالنسبة الى فرد آخر ونقول
بان الصيغة الموجود فيه راجحة
وان كان في خصوصية
الفرد مرجوحية
خروج عن مقتضى
اصل المجيب ورجوع الى
مختارنا فافهم

ارمع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ... ١٢

انما

انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة بناسب لو اوردنا المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع فيه انه رجوع

عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكل الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل التمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع

التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب

الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصلح التكليف لان

المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكل افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث

التشخص وما ذكره كما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته

فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكل الوضوء ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما

اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر

في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة

الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه

والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال الوارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا

كان الواجب او غيره ثم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال في نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بان الكلام في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز

الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناط ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الامر

مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المختار فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه

من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب

نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة

فيلزم انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايض ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما يشتمل عليه الخياطة ليطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي في ذلك الكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد يمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانهما وايض كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايض اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مر ونقول ههنا ايض قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايض بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز له ترك هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكل المكروهات وغيرها مما مر قوله وايض كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط الفعل عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المأمور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدلال من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدلال حسن لكنا نجيب عنه بان المأمور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه

لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايض ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك بما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد الا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح ارتفع الظلام كم قلت وضمن بذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط حصولها في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك لتخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المامور به كما ان قوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم رجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مم اذ قد يكون في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد عرفت ضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكلما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد عرفت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايض ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب لنا انهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايض ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يق ان الخروج اخص من الغصب مط وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظ ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه

عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايض بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه
اخر امابان يحمله غيره على ظهره ويخرجه بدون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم
واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب في موافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع
بنفي المعصية عنه لانه خرج بما هو شرط من الشريعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي
لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني
فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او
فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايض مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان
النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبل التكليف في الابتلاء
والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو
طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على
الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما
احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة او علمت في الجملة واحتياجها
الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة
الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة
الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك مما لا يحتاج صحتها
الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف
حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق
المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجابة غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل
وكذا ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك
الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها
يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايض من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم واما استدلال بعض الفقهاء
باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا
ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره ولخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية
بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يتوان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده
في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى
ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم
لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والطهر حتى تثبت التذكية الصحيحة ويصدره عن المسلم قائم
مقام ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المبينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة
الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب
به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام في القمار ونحو ذلك ليس محل النزاع في شيء اذ الكلام و
النزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما

بعبارة اخرى ان النهي قد تعلق بنفس الصلوة في الدار المغصوبة لا بايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد فاذا خرج هذا الفرد عن مراد الشارع فلا يبقى وجه لصحته فيكون باطلا وهذا الفهم العرفي على هذا الوجه لما لم يمكن تصويره في العامين من وجه فلم يحكم فيه بالتخصيص لا عقلا ولا عرفا ولا لغة فالحاصل ان القاعدة في التخصيص هو حصول التنافي فيهما ووجد التنافي بين المتعارضين فيرجع الى المرجحات في اصل اعتبار المقاومة والمعارضة وقبول المقابلة في المتناقضين والعام والخاص المطلقين او العامين من وجه ومع المساواة في الاعتبار فيرجع الى التخيير في الاول والاخر والى التخصيص في الثاني ومع رجحان احدهما على الاخر فيعمل على مقتضى الراجح ومهما لم توجد التنافي فيبقيان على ظاهرهما ويعمل بهما جميعا والذي عنون به القانون هو من هذا القبيل على ما بيناه وهو من باب المتنافيين على المذهب الاخر فان الكلام في غير موضوع المسئلة فتامل جدا منه رحمه الله تعالى فوكه وقد توجه كلامه اه وهو ان العقاب لا يحصل في فعل المنهي عنه وترك المامور به الا اذا كان هو اول الامر والا فقد يحصل كون حاصل بعد الاختيار منه

[illegible]

ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ايضا
خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه لو
المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه
او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او بشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد
بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغيرها لا مثل النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها
حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما
يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان
علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك بدفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي
الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا
لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا
نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكره في التايبد جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم
كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض
منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال
الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه ما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مط فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض
منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايض كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صحة العبادة
والزنا والقمار فيما هو في صحة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح
الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد السفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن
قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما
على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايض يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر
حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكل الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا
طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق
او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد
في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما
فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة
وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه اللازم
هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو
مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها
ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير و
كونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا ايض مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من
الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايض وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا

النهي بجزئه

النهي بشرطه

النهي بوصف الداخل

النهي بوصف الخارج

وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صلّ ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية
واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة والا
فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع
هذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد نقل الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام
القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ها لذلك وفي الافلا
يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة في النبات
في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر
ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبرء باعطاء من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول
نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد
الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي
لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه
على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب
النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت
القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الاعم فوت هذه الصلوة ايضا فهي
مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا
مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف
وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكونه صحيحا او يحكم
عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت
في نفس الامر وانما اقام الظن بكون هذه الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا
منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد
بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة في حق
على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم
اختلال المامور به بحيث يجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة حصول عدم الامتثال فيجب اعادته مطلقا
ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر
جديد وان حصل الامتثال ظاهرا او المراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس
التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسدها ان
اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة
عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج باخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك
ولا باس به ح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال وسقوط
القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفاسد

عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصح نه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد وجه عدم معلومية الا انه لا مشاحة في الاصطلاح وان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثاني عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل اسقاط القضاء ايض لان القضاء المصطلح لا يتحقق مع الافوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك لا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللفظ ايض على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايض ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المط والعرف انما هو المحكم لا لان المنهي عنه بمحض الضد دون الموضوع كما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايض قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايض ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يق لا تبع بيع التلقي ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك ولكن لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يق من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايض كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايض لعدم دلالة النهي على الفساد باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضي الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايض ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب

قد يتوهم ان الاخبار ما يدل على ان النهي في العبادات يستلزم للفساد مثل ما رواه الكليني عن احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد وفي نسختين من الكافي عن ابن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رايك ابقاك الله تعالى ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلواة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة ونظير منه ان هذا الحديث بيان للفائدة التي فيها الخمس من ارباح التجارات او الزراعات بملاحظة ما رواه قبل ذلك من رواية حكم مؤذن بن عيسى وموثقة سماعة ووجه الاستدلال تقرير الامام عم معتقد الراوي في ان التصرف في مال الخمس بجعله مكانا للمصلي كرو لباسه مبطل للصلوة بل يمكن الاستدلال به على عدم جواز اجتماع الامر والنهي مما كان بينهما عموم من وجه وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة وان لم يرد نهي عنه بالخصوص ويمكن الجواب اولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة مع انضمام الصوم الى الصلوة مع عدم اختلال اكل الحرام ولبسه والكون فيه بالصوم ولا بطلانه اجماعا وهذا اعظم قرينة على ارادة نفي الكمال كما ورد في ان قبول الصلوة مشروط بعدم اكل الحرام مع انا نقول في اخبار الحج ما يدل على عدم بطلان الحج بالنهي مثل صحيحة سعد بن ابي خلف قال سالت ابا الحسن عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه فليس يجزي حتى ما يحج به عن نفسه من ماله وهو مجزي عن الميت ان كان

[illegible] النهي [illegible] في الصلوة ما لم [illegible]

فيخصص عموم احل واو فوا امتثالا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على
الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كالنكاح وقت
اذا التقى الختانان وجب الطهر فالايناقض وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمنا وحققنا
من التناقض عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غيرها كان المنهي عنه نفس المعاملة بعينها
ما مر ويشكل بان الخيار المقتضي في البيع مثل احل الله ونحوه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا
وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان تلك لما كان الاصل في المعاملة
الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما فلا
لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول
قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان
ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ورد على من ادعى اجماع العلماء
على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو
في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية
حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير
نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان
الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضيهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة و
ان من غير التفات وتخلف باختلاف مقتضي الصحة والتناقض انما يتم مع اتحاد الوحدات لا غير
فيه مع عدم حجيته بانه فيما ليس مقتضيها الامر وان اصل المقابلة باطل لان الامر يقتضي الصحة لا لاجل موافقته والا مثال بل
الفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل بل انا نمنع كون
مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي
الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة لغة شرعا
فقط استدلال العلماء كما مر ومر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية
في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة و
هو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة
بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل
النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى وراجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح
على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان
المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي
وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله
بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على

ذكره
او غيره الكاشين تقرأين
الى رجية الخ
مثل بطلان البيع
الربوي فان دليله لعله الاجماع
من اصحابنا والشافعية خلافا للحنفية كما
صرح به المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام
بل يدل عليه اخبار ايضا كما صرح به ثم فان
قلت ان مراد المستدل الامر ان
تقتضي الصحة بمعنى ان
امره صح
بشيء كاشف عن ان
المامور به
صحيح متبع
لترتب الآثار لانه لانه
تعالى لا يطلب من عباده شيئا فاسدا
والنهي نقيضه فينبغي ان يكون
كاشفا عن كون
المنهي عنه فاسدا
قلت مع ان هذا خلاف
ظاهر كلامه بل صريحه فيه انه ان اراد ان الامر
كاشف عن كون المامور به ماهية صحيحة لا يقبل
وصف الفساد وكذا المنهي عنه في الطرف المقابل
فهو فاسد لان الصوم والصلوة في قول الشارع
صم وصل قابل للاتصاف بالصحة والفساد وكليهما
وان اراد ان الامر كاشف عن كون المراد بالمامور
به هو الفرد الصحيح منه وبالنهي كاشف عن كون المنهي
عنه هو الفاسد منه فالمجازاة والمقابلة تقتضي ان
يكون الصوم يوم النحر مثلا فردان احدهما صحيح والاخر
فاسد والنهي انما وقع من فاسدهما وهو فاسد ايضا
وان اراد ان الامر كاشف عن الصحة بالمعنى الثاني
والنهي كاشف عن الفساد بالمعنى الاول فهو رجوع
الى ما اوردنا على المستدل من عدم صحة المقابلة و
المحاذات هذا كله مع ما يرد عليه ايضا ما اوردنا عليه
في المتن من منع دلالة النهي على ذلك
الاقتضاء لامكان
ان يكون
المقتضي للنهي هو
الفساد لا الفساد ولا منافاة
بين الصحة وترتب الآثار وانت اذا
تاملت في هذا الاعتراض
والجواب نظر
يكن
ان
الصحة في قول المعترض
في توجيه
كلام المستدل هو ما اريد
في قولهم العبادات اسام للصحيحة و
في ظاهر كلام المستدل على ما بينا عليه سابقا
هو ما ذكروه في قولهم الامر يقتضي الصحة
وانهما متغايران ولا منافاة بين
القول بكون العبادات للصحيحة
وبين القول
بكون الامر مقتضيا
للاجزاء

حق

خلاف الظاهر ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بدان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا لمحي نفس السيد ايض معصية و الحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعم من جهة العموم او غيرهما مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح و عدم اذن السيد غير مضر و بالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك وجوابه هو مسلم في المعاملات على ما حققنا واما في العبادات فقد بيناه و يشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايض شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مط هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر و يظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها و يمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات**

الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايض وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به و منشاه من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء او وقع في بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حرازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايض مط وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي و بكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايض اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات و يكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك و لا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء و مما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايض في الجملة فراجع و تامل الثالث افرط ابو حنيفة و صاحبا فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ارادوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الش لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود و شرايط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي و يكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرايط او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب الغير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض و لا ريب ان الصلوة الجامعة للشرايط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين و بالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو لهذا المنع والنهي و طلب ترك الممتنع لهذا المنع لا مانع منه مع ان

قاعدتهم منقوضة بصلوة الحايض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن
صلوة الحايض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعا لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف
ظاهر لا دليل عليه والله الهادي **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **الأول** في المحكم
والمتشابه قال العلامة قدس سره في تهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال
وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى
لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى مثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء
ولم يمثل للنص قال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول
والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه مثل الشارح الجواد للنص بالسما والارض وللظاهر
في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية
على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو لله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا
للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية
ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما نقله في الكشاف مأول
وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجاز وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات
ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام
القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السما والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا المحكم بحث
اذا احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السما والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا
التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت
فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز
في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفي باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السما وانظر
الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسما والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله
غفل عن مراد شيخنا البهائي في تمثيله بقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح والتحقيق المقام ان هذا
التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها
بالقراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت
القرينة على عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل
مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا
محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد
جميع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون عوما قابل العقلي لا اللغة فقط
ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له

فان حمل المسح في امتعاطفين ظاهر وحمل المراد بغا الرجلين على الغسل تخفيف لمشابهته للمسح كما قال صاحب الكشاف مأول ولذا عطف الارجل في قرائة الجر والنصب على الوجوه المرجوحية جر الجوار ونحو قولنا ضربت زيدا وعمروا واكرمت خالدا وبكرا بارادة ان بكرا مضروب لا مكرم منه طاب ثراه

مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد بتجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد به التفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا او قد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا اما بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين او احتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصوّرهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن **المقصد الثاني** في المنطوق والمفهوم.

وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مساحة فان المتبادر في الفرق بينهما هو كون حال المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الاول بارتكاب نوع من الاستخدام او لو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف وانشاء الله الهادي **قانون** المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء

واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه لكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل النصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط

وهما يدل على ان المراد بالنص ليس ما لا يحتمل غيره عقلا تجويزهم للاستثناء من اسماء العدد وغيرها من النصوص كالنكرة في سياق النفي مثل قوله تعالى وجعل الجنة مثواه ومأواه وحشره الله تعالى مع الائمة الطاهرين الطيبين الاخيار النجباء الابرار

الحاق حكم الفرع بالاصل بالغاء الفارق بينهما فهو بيان الجامع بالغاء الفارق واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لحرمة الخمر ليقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ

في المفهوم

في القول فيحذف لوقاعية ويعتبر محض افتنا الصور وتمام الكلام في ذلك سيجي ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من
الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل
والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب
وفحوى الخطاب وسيجي الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية
والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجي تفصيلا بها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وبياننا
في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ماله المدلول غير مذكور في بعض
الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل
وكذا حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات
فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع
هو الوالدين فهو مذكور وكذا الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل
من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذا الشريطة والجمع شروط وشرائط
وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن
القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول
مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم
وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل ان تنكحني ابنتي
وشرطت عليك ان لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة
ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا كاتبا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث الثاني
وان كنتم جنبا فاطهروا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب
الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة وكذا بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعد ماخوذ من المتحركة الثانية الجملة
الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا
انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على
قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان
استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد
انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس
وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان اهل العرب
فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو بظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان
الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان
فيهما الهة ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء

الثاني

الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر
وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول
الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان دفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى
الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظ انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا
وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر
المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايض فان الواقع بعد
هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت
ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط
نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان
ما يفهم من تلك الجملة الشرطية التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة
ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة
للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما بقي من ان
قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الا تسمية
والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء انما يرد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد بينا ان الظ
من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا للشرط
الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به
معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة
الشرطية ايض تفيد هذا المعنى فهذا وان كان له وجه مناسبة لكنه ايض لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية
الثالث ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل
الثلج في الشتاء الثالثة قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظ انه لا فرق بين ادوات
الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون
الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب
لنا ان المتبادر العرفي ثابت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل ان معناه في العرف الشرط في اكرامك
اياي مجيئك اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره منزره في بحث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه
ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايض وهذان
الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا
وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط و
الغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا مط ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول
سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه
ان علينا اكرامه لا انكره كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر ثبت

يعني لا منافات اذا كان مدخول كلمة ان شرطا اصوليا بين اتصاف ذلك المدخول بالشرطية والسببية لان موضوع الشرطية هو مدخول ان بالذات ومن حيث هو وموضوع السببية هو مدخول ان من حيث هو مدخول ان والتغاير انما هو حصل بسبب حصول ح الاصطلا في الهيئة التعليقية في افادة السببية منه طاب ثراه

يعني ان السببية هو مقتضى مجموع الهيئة الشرطية المشتملة على المفهوم والمنطوق فمعنى قولهم مفهوم الشرط حجة هو بيان حال محل السكوت بل المحل النطق و مقتضاه نفي الحكم من محل السكوت سواء ثبت في محل النطق واسماء كما في السبب او لا كما في الشرط الاصولي والحاصل ان الاصوليين انما تعرضوا في هذا المبحث بحال المفهوم وسكتوا عن حال المنطوق نحن قد تعرضنا بحالهما معا وانه هو السببية فتامل منه زره تعالى

[illegible]

والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط ولا
وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما
حصل الغفلة لبعض الفحول هنا فخلط الاصطلاحات فنحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما
يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على
المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا واحتجوا على حجية مفهوم الشرط ايض بانه لو لم يفد التعليق انتفاءه عند انتفاء الشرط
لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها
واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتماله مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق
القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات
الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها الا فيما دل دليل على خلافه
من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب
الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى
ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك ففيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاسيس
اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقاما لم يحتمل فائدة اخرى توجب
الخروج عن اللغوية وهو مما يرد عليه ايضا بعد تحرير النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض
ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات
اللغة بالعقل وما يقرر من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن
التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا له بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول
بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهور امثالها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد
لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايض قلنا هذا ايض لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فلعل
ان المنكر ايض يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد
الفن اثبات اظهرية تمايز بين الفوائد مط لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج
النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى
ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين واليمين فلا يفيد تعليق الحكم
بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يريد
في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر
بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق
سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل
السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي
انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ
المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت
من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فح نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني

مثل ما
روى يعلى بن امية
سئل عمر ابن
الخطاب ما بالنا نقصر
وقد امنا وقد قال تعالى ولا
جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم فقال عمر قد عجبت مما عجبت
منه فسئل رسول الله صلعم فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم
فاقبلوها وما
روى ان
النبي صلعم لما نزل
ان
تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم
قال لازيدن
على السبعين
ونحو
ذلك

فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في الوجوب واحتجوا
ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يتوهم ان الواسطة ممكن يستلزم ولا نفي ارادة التحصن وارادة
البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط
انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن تحصنا مع ما بهن من الضعف
والقصور فانتم اولى بذلك يظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا للسابق ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب
اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سبق والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك ولو قيل ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن
القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة
على عدم ارادة ذلك والاولى ان المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض
المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت تسهيل الفهم
او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل فتوكد ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند
انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا
كقوله عم لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه ان لا بأس بالشعر
القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف
عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه قال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول
يظهر مما سبق فانه يلزم اللغوية لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى واحتياج السامع اليه وسبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له ثواب
الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل تقول ان ذلك اذا كان ذلك لظهور الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل
بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية ظهر به هذه الفائدة
المتنازع فيها فلا اظن المنكر يتحاشى عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره
من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل
قول ابي عبد الله عم في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال
البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فمم وما يترااى هجنة في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا
المثال من باب توضيح الواضحات وكل ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش
وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك
مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في انهما ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني
فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان من اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل
باحد الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا

الجواب مبني على ظاهر
كلام المستدل
فانه جعل
معيار دليله ومناطه
استدلاله هو لزوم تخليل الحرام
من الشارع فبهذا الجواب دفع لزوم ذلك
بان الاكراه غير متحقق وغير ممكن حتى يستلزم
جوازه المحال واما لو جعل معيار دليله
عدم صحة اعتبار المفهوم
من حيث
المخفي فجوابه ما
نذكر فيما بعد فتامل
منه رحمه الله

ولي في المسئلة التوقف وان كان الظاهر انه لا يخ عن اشعار كما هو المشهور من ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث
يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود
والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من
جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله في ية بل لان اتحاد الموجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان
العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب قطعا ومع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة
انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا
ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحصى منهم
كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق
اللفظ المعرى فلو حصل اختفاء في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا
تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد ومما بينا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا
الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر
في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحملها عليه لا لان
الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة
اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم
المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم
السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشاء من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا
في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه
لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج
الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن
بعدم الدليل كما سيأتي انشاء الله تعالى في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح
واذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم
على القول بالحجية وربما يترجح المفهوم على المناطيق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد فما جعله منشأ للغفلة هو غفلة
عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع
الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان
احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب
هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة
كما في قوله ع كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه
وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا
كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير
ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك وبلزم ان يصدق لا شيء من

المعلوفة

المعلوفة كك ويلزم ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كك هو بعض السائمة كك ورد بعضهم على صاحب له حيث
ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعادة على الشيخ كك وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون
انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد مثلهم بل ممن
دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو
ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق ما نبه الشيخ وصاحب
المعالم من ان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل فرد يثبت فيه القيد يتعلق به من افراد
الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك الفرد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يتوهم من ان الفائدة
يحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل
غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم
وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز
الشرب والتوضأ من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول لعدم كونه شريكا للمنطوق
لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فسكت عنه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك
فقد يصح ان يق مثلا كل حيوان يجوز التوضئ من سؤره الا الكلب مثلا وكك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت
الحكم لبعض المعلوفة ايض يمكن ان يق كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلا ينقطع المناص حتى يلتزم تاخير البيان وغيره من
الحزازات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا
لاخراج غير المقيد عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة
لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه
الزكوة للاخرة انا راد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع
فمفهوم ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان راد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم
لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان القيد الاخير لا
السور والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهوم صح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما
يعز ويقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما نبه الشيخ وصاحب
المعالم الا ما نبه و في التحقيق انه يتوقف ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فلا قرب بما ذكره
هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان
الماكول اللحم حكمه من يجوز استعمال سؤره وكل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز
استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف
والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد ولكن بعض
لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة من معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان
دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال
ضعيف لما اشرنا اليه والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها

عن الحكم خروج

ود

وينتفي بانتفائها وفهم العلية العانة ثم والا لكان جمعاً وجيهاً **قانون** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقاً لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر نذكرها في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنعقد الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في المغيا ان كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميز اما في الخارج فلا يظهر ح ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايض مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايض ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود ايض اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايض او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايض لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايض فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت اذا ورد من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير يعني ان الوجوب بعده فهو مجاز فهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف نقول بانه لم يقل به احد ان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقع في العرف لتحديد المنازل ولا على المطالب فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية بلا حظ بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصهما فلا يرد بجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذا لا يتم النقض بمثل قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت سرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجاز لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم

المشاهد

المشائمة كاخباره م عن غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو
المنتهى فيها هو مقتضى البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك
المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والافلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى
ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك
فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قوله
وايضا الى اخره فنقول لك هنا شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مع لا خصوصية ملاحظة ان ما بعد
الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد
الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما
قبله احتج المنكرون بعدم الدلالة لان اللفظ على ذلك بإحدى الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال
فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرناه **قانون**
مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد و
الشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث
في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر والتلذذ او غير ذلك
فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون
الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له
المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر
والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو
وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان
هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه
وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم
فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض
انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج
الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته
فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا
معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح العكس بعين ما في
مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيد الحد دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة
بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان
هذا منع لبطلان التالي على تقدير تسليم المعارضة منه ره — هذا منع الملازمة وابداء الفارق وبيان عدم جريان ما ذكر فيه منه ره
الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض كذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ
والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة
بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد اذ انتفى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى

بزيد ولم يفد انحصارا وصفة في الامارة فاذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل
وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عليه وجوده في ضمن غيره كما في
الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتيان ان المحمول موجود بوجود الموضوع وان المحمول والموضوع موجودان بوجود
واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر
المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم
من الموضوع هو المصداق والمصداق ههنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه
وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا
اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث
هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس
فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا
فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما
ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر
بالطبع وان صار موضوعا الاول والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف و
اما الجواب عن الثاني فيظ مما نقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة
ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق وتعرضه ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك
صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان
فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معنا زيد صديقي على طريق الاضافة اللفظية
ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا
كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون
كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم والانسان في زيد واما
الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور واخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس فلان
الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذا لغة ايضا مع اعتضاده بالنقل ويدل عليه ايضا
استدلال العلماء بمثل قوله ع انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير
المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة
الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف
المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان
فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون المفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد
يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات لما بعده ونفي
ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او
اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما

لا يعتمد

وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تع
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم
انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها الساعة لانذار غيرهم ايض وفيه ان المراد في الاول
الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت ع في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله
في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا
قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايض فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين
انما الحكم لله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ايض واما
ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم قانون

قانون الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا
زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا للاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق
وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وبان
تخصيص الحكم بهما الموضوع لا نفيها ولا اثباتا تمسيه الخ
قول القائل لست انيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب او اخته زانيا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره
وفائدة فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية
فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع
لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول نافيه فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذا
الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدد والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائدة مثل الما
أي عموم الصوم حين تم الامر بالصوم
به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق
ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك في لو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يق ان مفهوم القول الاول يقتضي
عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارج فعدم
جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين والمائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف
وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا كون الماء اقل
من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايض لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا
المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايض وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف
فاستعماله في العام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد
في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديده لا
قل
لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلاثة وليس هذا
من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام في العدد واما
مفهوم الزمان والمكان فهو ايض كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا بعته قبل يوم
كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيد
لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والو

وبحوبها بما قيده وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب**

الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع

للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر و

اسمها واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت فقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين

اي لئلا يتبين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح الا فلا مانع من جعل العشرة المشتملة ايضا عاما كما يشهد

به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود في الغالب الاستعمال في

كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي

التفصيلي والكلي العددي او الافرادي وليست باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي المجموعي ويظهر الثمرة

في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي لم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى

الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا

ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول** في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في كون ما يدعى

كونها موضوعا للعموم او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون

بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع فالاشهر الاظهر

كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري

فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك

عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا

بضرب واحد ولان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب

الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن

محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملائكة ففهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان واقره من دلت

جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة

ما في ذوي العقول او اعم منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى

اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك

عنها مبعدون ان لم ينكر عليه العموم بل قال العام مخصص اشارة احتجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص بوجوه الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه

الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما

كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع

حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على

الوضع والجواب ان هذا اثبات للغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر

بالتواتر والاحاد او بما ينضم اليه من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه ثبت

بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته

من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك

انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فتثبت ان جميع الافراد

داخل

داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة
السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا
عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري و
اصحاب التكسير ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان
يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصص غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا
مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله تعالى لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من
الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن
من بين المعاني غيره تعم ومصلحة اخرى فيه تعم مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك
في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب وله بان مراده
ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع
عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق
ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز
الاستناد اليهما في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا
كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا
وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكان جوز تسمية
كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل
لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان
التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية فاذا انتفى انتفت فالعلة مركبة
ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكل اطلاق
الرجل على من لم يطلقه العرب وكل اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء
كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد
على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز
والتفرقة بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون
لفظا في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة
للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة
نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم انهم انما يتكلمون بما قد بلغ اليهم
من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون
فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من تداوله
محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز
تبادر الغير وصحة السلب وكان العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من
الواضع فالمقصود بالذات من استعمال هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان

حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين
الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل
فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فاذا ما ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة
بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل
هنا ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه بطريق اللم من دون
الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع
منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها
قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر او احاد بان مرادهم ان طريقها ما قطعي او ظني
والتبادر صح — كخبر الواحد والتواتر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد
وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها
من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة
الوضع من جملة التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقرير الكاشف
عنه قبالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل
على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا
قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من مخالفة الامر الثاني
انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص
ظاهر في انها للعموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص
عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين
ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام
ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو
ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما
يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا الكثرة بعيد
دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس
حقيقة صح — هو بنفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب له والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله
بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج
القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما مر مرارا
وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا
بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا
يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور الماخذ وقد عرفته قانون

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذا لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ شئ على الاطلاقية وان كان ظاهرا في ارادة البعض فانه ظاهر في تمام البعض ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرطية ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولية ولا عموم الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس كما سيجئ في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انها حقيقة في غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذا النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اى في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولى العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اى رجل دخل المسجد فاعطه دربما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اى عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان وانى ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبتت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل و يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو المهية المطلقة لا بشرط شئ فيكون مطابقا للمسمى او المهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرهما من المغيرات والمتممات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى متشخص شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء العلم جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينهما مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شئ في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى المهية لا بشرط لا يبقى الاسم لا يخلو عن شئ من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شئ منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وبيان انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرناه وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا فمنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني

من التغيرات صح

لا امراة انما يراد به بيان المهية وكلت اسد على وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في
المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية لا بشرط شيء واذا
دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة
الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون
التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزمه فان ذلك لا يتم
في مثل الرجل خير من المراة فان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه مناف لاطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين
المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة
الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولنا ان رجلا
في جائني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب
ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال التالي
باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امراة
وجائني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول
الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة النادر استعمالها في المحاورة
والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيها ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في
الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند المتكلم
كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا
القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة
والاشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة
جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان
رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما
يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في اخر جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو
نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتغاير على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض
بان يقولوا مثلا رخص العرب ولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع
الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف
باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض بنسبته يتساوى الى
الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتغاير المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة
وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي
نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين
غيرها فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين

ارادة الوحدة ... ان كان ... (margin note, partly illegible)

التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقول له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد به المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين له معهود في الذهن كونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم وتوجيهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العقد فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف يصح بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل كل من معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفرد

بل قد يحصل في الجمع ايض لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما مر في النكرة انه الجنس والطبيعي مع قيد وحدة
غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايض مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايض مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتعددة فيه فيقال العظ رجال
مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد
به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعيين كما
في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد
جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تع الا المستضعفين من الرجال والنساء
والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان
وقد يجمع كرياجيل وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد المجموع
ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال المشترك بين كل واحد من التثنيات
بخلاف المجموع فانه ليس افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايض قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد
الذهني ايض وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس
بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايض عنه والى
هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل
على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد
كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ
العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون ح ايض مجازا نعم يمكن ان يق بعد التجوز وارادة الجنس
فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تع الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس
الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن
اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا
كما في الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين وغيرهما ايها حقيقة و
ايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايض نوعيا باعتبار الضم
والتركيب فمعنى تعريف المهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته
على العهد الذهني والخارجي والاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق
واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال
اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في
الاستغراق ايض حقيقة اذ هو ايض من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه
بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايض على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر
ذلك من غيره من العلماء ايض وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه
تصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق
انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام
الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد

مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يبقى التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها ولا منافاة كما يقال هذا رجل لا امراة وهو حقيقة جزما الا انا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه وانه لا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم التجوز كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه غاية الامر افادة اتحادهما في الوجود لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها او تعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر في غيره مما سنذكره سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا من التفرقة في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرفت باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى وبقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجهولة فيما الاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد ان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد هكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المغلطة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكل وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشارك بالشؤون المختلفة هو

مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايض في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه
يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي
قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه في ظرف التحليل جاء شخص متصف
بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي
والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غيره رجل
فيستلزم المجاز في اللفظ بطريق الاطلاق فان الحيث التجارية لا غيره مثلا معنى مجازي للفظ المركب من ر ج ل فان قلت ارادة الخصوصية
من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في
الكل بطريق الحمل المتعارفي وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايض والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد
الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو
مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غيره في هذا المقام قلت هذا كله ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز
وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا
ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان او تميز من بين الحيوانات
وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايض هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يفيد ان
هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل
في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي اذ التشبيه انما
وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية
واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث
انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه
عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد
جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه
رجل شجاع بل حمله ذلك فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن
ان يتوهم حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي
فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار
المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو
هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي
على الفرد بالحمل المتعارفي ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي
من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من
باب الحمل المتعارفي بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام
على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط
الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارفي اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية

في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص غفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فانا اشرنا باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما يقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معناه كما هو مهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقا وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على فرد فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا يغني لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى ولا يتوهم يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه لا مفهوم فرد ما وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت انها هنا حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما

الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني
برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل
مشيرا الى الطبيعة الموجودة في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على
الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس
فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة
الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا
ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية
الموجودة في الفرد لا ان المراد من المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف
بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشاء من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما
للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر
كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصحيح معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية
مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد و
الاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ والمقصود
بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب تحصيل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترك من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب
كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما ما فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول
اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما الا ان
العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاده في ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من
الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة
المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق
الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة
موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة
عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله
النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال
في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلا احقيقة
هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجرئ والا لكان استعمال
الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان
استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت
ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد بان المعرف بلام الجنس اذا اطلق
على فرد ما يكون حقيقة والحاصل اني اقول المراد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما

بعض الحقيقة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها منه ره

من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فهو غير جائز كما حققناه في محله لبعض ما ذكرنا في المشترك والثاني فلعدم صحة الصدق كما بيناه واما ذكره واراده من مجاز فلا عائدة فيه هو المقصود منه طاب ثراه

فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل الا الى من قال لا يقال كيف تجترئ على مخالفة ائمة
الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك
امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى التحقيقة
فالقول به ايضا غير عزيز مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان
الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان ثبات فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في
نفس الموضوع له هو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المنقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم
من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله
الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رايت
اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستغراق وان ارادوا انه اطلق واريد منه
فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ
في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام
في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما
فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد
المجاز لو استعمل في كل منهما الا ان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ورد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية
لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة علم
الموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده
الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب و
الرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف
فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ
للموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من متكلم خاص واسناد الفعل الى كل مخاطب خاص
نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر اقال لخالد اضرب وهكذا فكل
منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة
الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول
قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة
الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له
وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح
بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته فيكون افراده حينئذ الطلبات الراجحة الصادرة
عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب فان كان المطلوب لا يخرج في نفس الامر
عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب في ملاحظة الوجوب
والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى
الامر الدائر بين الامرين فحينئذ يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل

وضع للامر بالنسبة الى المادة والهيئة والاعتبار بالنسبة اليها فتدبر

كل منهما

المستدل اراد ذلك نعم لو فرض صحة استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من
ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا لا يكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او
للندب فقط ايض فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله و
اياك الى الصراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات
كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما
يصدق عليه من دخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان
ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاء او بعضهم يصير ايض
جمعا اخر فلم يصدق مجيئ كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين
فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيئ فرد او فردين واورد عليه ايض بان ارادة ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق
لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايض في ضمنها بل نقول الكل
من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايض لكان
تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يعنون بالجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض
بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وحل بان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت
منفردة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى
امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايض وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد
بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون
الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايض مم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في
الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم
بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية في اعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الاصلية
من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايض يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح
ان يقال للرجال عندك درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه
فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز
ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي ولا المجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان
هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا اولا للدليل
الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد
ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مط في كل مقام لم يقم قرينة على
خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم
فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا
محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا انصرف الى ثلثة فصاعدا الا ان المقام قرينة على ارادة الحقيقة واما
المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول

القائل الشيخ — واختاره المحقق والعلامة ره

بكونه

بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول
بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق واعلم انه يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق
والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط
اذا خلا عن التنوين واللام والتركيب موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال
يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن
خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة
احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة
لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا انه في
مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة
فيه متفق والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انشاء الله تعالى
ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح العرف في كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف العموم ايضا
لقبح جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل
كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله
مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه
بانه لا يدل على العموم لان مدلول الاول كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي
وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ
للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن
ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق
الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم
مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير
المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا
الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي و
المفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار
وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا
بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان
بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة
ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول
الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا يسقط الحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه واما من لا يجوز تعلق الحكم
بالطبايع فقد سلك ههنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق
الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام

يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة
على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التفسير الآخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره
كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البرائة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا
يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا
يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا
ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه في الجز
السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي رجاعه الى ارادة الماهية نقول
ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا
جوزنا السجود على كل حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته في احكام
الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عد كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء
يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان
فيما تقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا
فلا توافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان
اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره
الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة
البرائة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني انما دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله
تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم
المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان
تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد
المعاني المشتركة في لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البرائة وان اراد ان التقدم والمعهودية
يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة
ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي انما لبس المقام وخلط الكلام في هذا
المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثاني ره الافراد الشايعة معهودة وجعل
الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد نظرا الى ان التقدم في اللفظ
يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكرى والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما
كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم
في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا
مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة
فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت
الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد
في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك

وقد ظهر وجه ذلك في الحاشية السابقة ان شئت تطبيق ذلك المثال على وفق المثالين الاخيرين حتى تلاحظ العهد في الماء اما الشرب فلا يصح معه

قوله اذ لو حمل على العموم يحنث اذ في صورة العموم لم يحصل الحنث كما او حمل لفظه اعم من الكل على سبيل المساوات مع ان لزوم الكفارة في الحنث مخالف لاصل البراءة منه [illegible]

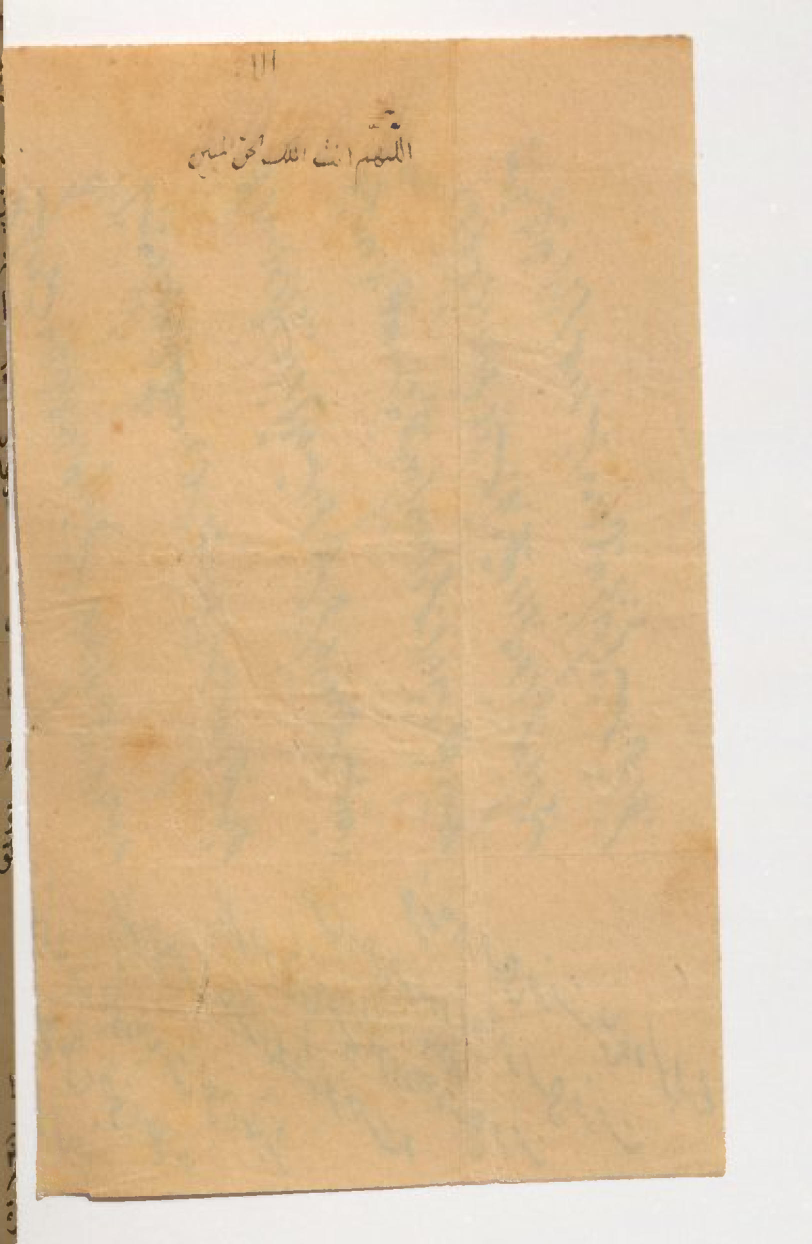
لم يعتبر ذلك علم الحكم ويراعى اصل الوضع ويجرى الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعنى المتعارف مع بقا المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور بما لنا الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه في ذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله مبنا الكلام هو هذا المعنى وهذا الامر مدخليته في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا اليه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك التوضيح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاعداد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما لدلالته على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فنعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيعمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو وهم بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان تقول ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جائني رجال او على دراهم الثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتي الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يرد كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة

فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد فى قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضى الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العادة ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد من افرادها فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان قولك جئنى برجل يقتضى الامتثال بالاتيان برجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى اى المعنيين والظ فى الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ فى اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظ فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب فى الحمل على الجميع حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا الا من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجمع كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يتوهم من منع الاشتراك اللفظى لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائى ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فانقدح من ذلك انه لا نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا فافهم **تذنيب** الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعكسه بجواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم وضماير بها واما نحن فانه لا نزاع فى نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هى لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما فى مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلى معه مع ان بيان اللغات

ليس شئ منها فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايض بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شئ الى شئ وفيه
ان المتبادر من لفظ الجماعة ايض الثلثة وما فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظاهر
ايض محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو ما دج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايض
حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها
بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشئ وفيما كانت
ملازمة للنفي كاحد وبدا ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت
بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يق لا رجل في
الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد الا انها في النصوصية
كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان
بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة
فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل
عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية
في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايض لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايض نص في العموم لكنه نص في افراد
الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايض كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية لذلك يجوز ان يق لا رجال في الدار بل
رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظ ان النكرة في سياق الاستفهام ايض مثلها في سياق النفي
في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايض وفرعوا عليه ما لو قال للموصي ان ولدت
ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين وانثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في
المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعموم من هذه الجهة كما
اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة
في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل
لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد ازيد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة
يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق
ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة
من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم
ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد
الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها
تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايض الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد
القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى
في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايض ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال
فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل الاندر ايض الا ان يقول لما كان الحكم
على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتد لئلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة

للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخ عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في باب هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايض بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هي الماهية بشرط شيء بان يق ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امراة كما اشرنا سابقا ومقتضاه ح جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا بعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يق ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود كما فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مط وماهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة ع يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايض باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايض كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظ في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور في النكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلخنا عنه الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايض اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد او اثبات الجماعة ونفي الجمع في اثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايض **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية

عن م الى بيان توجيه التعريف الدال نصحح التعريف الذي ذكروه ووضع ع بين المطلق والمقيد وبرهنة وجمع بين التعريف الاول ع بيان اتفاقهم على التمثيل المذكور والامر وما ان يق ان الطبيعة منه جمع بين التعريفين وتطبيق نصحح له للتمثيل معها فتدبر منه ره



اللهم انت الملك الحق المبين

وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤل يعلم
بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما
ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب
ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والا فانصراف الجواب الى
اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم
فان علوم المعصومين ع ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله
للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم ع بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا
لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم لشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية
الكلية في المقام فهو كلام ظاهر اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا
المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول
وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظن ان
هذا الشك في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا
من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام
في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة
نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى التقديرين انما تسبب عن شيء
يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم
جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم
من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها
ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من المسؤلات ما يعلمه المعصوم ع واما الثاني
وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام
فلعل المسؤل اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت
الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو اما نقل فعل المعصوم
سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مال الاعرابي لمسلم لشاهد ويمين ولم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد لم يعلم وجهه فلا يجوز
التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها
الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لا قتضاء ما في المادة المخصوصة
فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سئله عن مواقعته
اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم ويجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول
ان امراة سئلت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكر لما
ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز
المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة قانون
المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم

١١١

من الخروج عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم
والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشية عن قولهم
بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي
نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب
بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام لحدوث التكليف لانتفاء الكل في
الازل بانتفاء جزئه ثم يكون الكل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل
والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض
كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود
والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة
ثانيا اما الاول فتم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب عن المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب
الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب
مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام للموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم
وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بان المطلوب انه اذا وجدت في ان ذلك المعدوم وقبل انت زيد تفعل كذا وثانيا على تسليم جواز
ذلك ان المراد من التجويز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان
ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي
والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما بقي في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على
شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا
يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط قطعا
كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فان الخطابات
المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا يتعلق
به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجب هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن
وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي
والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان
المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا
يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما
انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذلك يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا
الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب
الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال
ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر
رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم

لان ذلك

قوله مع ان الكلام النفسي غير معقول لانا نقول للاشاعرة انكم
تقولون ان الله تعالى متكلم بالكلام النفسي اي المعنوي الذي
يدل عليه الكلام اللفظي والحال ان الكلام اللفظي
قسمان اخبار وانشاء وما الذي تريدون من الكلام
النفسي في الكلام الاخباري ان تريدوا معنى الموضوع
او معنى المحمول او النسبة بينهما فمن البديهي انه ليست
بكلام فلابد ان تريدوا علمه تعالى بالكلام النفسي وباعتبار
علمه تعالى يقال له عالم ولا حاجة الى ان يقال له متكلم
مقابلا وقسيما لعالم وكذا اما الذي تريدون في الكلام
الانشائي وهو اما امر او نهي ان تريدوا في الامر
معنى طلب الفعل او معنى المخاطب او التعلق بينهما
فهو باطل بالبداهة لانه ليس واحد من هذه
الثلثة بكلام فلابد ان تريدوا الارادة تعالى صدور
الفعل من المخاطب وباعتبار ارادته تعالى يقال له
مريد فلا تكون صفة العالمية قسيما لصفة المريدية
وايضا في النهي لابد ان تريدوا الكراهة تعالى صدور
الفعل المنهي عن المخاطب وباعتباره يقال له تعالى كاره
تقرير الاستاد

لان ذلك اخبار الموجودين بحال المعدومين وذلك يغني ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعي فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المشافهين الموجودين والمعدومين وعدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطابات فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلابد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك ومما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم ولعدم السلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه لان اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحد قلم ولا يحيط بيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره مع انا نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان جرى عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مخصصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب هو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مناط الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحصل الشرط بنفسه في زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ع اسر جماعة من المسلمين بعثه في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة امامهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة حتى على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادرك اقامة الصلوة فال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه

ومعنى اتحادهم في الصنف ان لا يكون غير من ثبت عليه التكليف على وصف وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف على ~~وصف وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف~~ او وقع الاجماع على عدم اتحاد حكمه كما لو كان من ثبت عليه التكليف حاضرا او وقع الخلاف في المسافر او كان مختارا او وقع الخلاف في المضطر وهذا الشرط منتف في المقام لوقوع الخلاف في وجوب الجمعة على الغائبين وعدمه بعد الاجماع على وجوبها على المشافهين وهذا الخلاف يكشف عن عدم الاتحاد في الصنف وهو ان المشافهين كانوا يصلونه مع النبي صلعم ومنصوبه بخلاف الغائبين

سيد على ره

حاصله لا اعتبار الاتحاد في الصنف في الاجماع على الاشتراك ومقتضاه عدم جواز التمسك به في محل النزاع ق ره

لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط
وعدمه ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي صلعم ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى
ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب
مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت
باطلاق الاية فيمكنه الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين
للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب
عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد
دفع دلالته ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل
للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع
الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو
الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم
كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون
مع الرسول صلعم وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو
ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم نعم يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت
الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب
ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا واجدين للصلوة خلف النبي صلعم ومن نصبه فاذا فقد هؤلاء
المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل موت النبي صلعم وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم حينئذ
مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا
لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات
الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين
على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض في ذلك توهم
وتفرقة لفهم الخطاب المحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى
فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما
كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة
فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساوقين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه
مغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت
على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل ثم على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون
منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص
مرهون وزان الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين مع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف
المعدوم في جنب الموجودين ينفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة
الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك

قوله فان قلت على القول باختصاص آه غرض هذا القائل
بهذا الكلام هو دفع ما ذكره الاستاد ره سابقا حيث قال
فلا بد ان يثمر القول بالاختصاص آه ليترتب عليه الفرق
بين شمول الخطاب للمعدومين وعدمه حتى يتم الثمرة
التي ادعاها ولهذا اجاب ره بما يدفع الفرق بينهما
ليتم ما ذكره من كون هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد
والتعميم والتخصيص فليتدبر توضيح ره

114

المخالمتبة

اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذى قصد الله من الحاضر ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضى ان يزيد من ذلك والجواب عن الثانى منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم فى الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين فى الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك فى الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين فى انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر برواية تدل على مذهبه فى بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطى العذرة ودخل فى الماء القليل لا يجوز التوضى به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك فى موضع خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضى عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح فى السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعى فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل فى هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكرهم مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الاشتراك فى الحكم بديهى معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذى لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوى ايضا فى تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط فى المعدومين فى الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين الشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد تضمن بذلك مولانا الصادق عليه السلام فى رواية ابن ابى عمير والزبيدى فى الجهاد لان حكم الله فى الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا فى منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون فى جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلى ونحو ذلك فلا ريب فى عدم شمولها فالمقصود هو اثبات نفس الحكم واحتج بعضهم بالروايات الواردة فى ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت فى جماعة نشاؤا بعد النبى صلى الله عليه وآله وما ورد فى ان كثيرا منها وردت فى الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ويندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو فى الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ فى الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشىء من آلاءك يا رب اكذب بعد قراءة فبأى الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى صلى الله عليه وآله وكذا فى الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار فى الخطاب كما هو كذلك بقوله عليه السلام فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات وادلة واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين فى كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد الايصا بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يتوهم ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن

القربة بالكسر ما يستقى به الماء والجمع قرب كسدرة وسدر جرذ كعمر هو الذكر من الفيران ويكون فى الفلوات وهو اعظم من اليربوع اكدر فى ذنبه سواد وعن الجاحظ الفرق بين الجرذ والفار كالفرق ما بين الجواميس والبقر والبخاتى والعراب الجمع جرذان بالكسر كغلمان مجمع البحرين

ومن عطف على كم وضمير بلغ عائد الى مرجع به ومفعوله محذوف اى لينذر من بلغه القرآن شرح

قام الكتاب في المبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب بمنزلة ندائه مستمرا من ابتداء

صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنوي فمن

حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما

ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين

لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول

الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوله فمن حيث هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر

الطاء **تنبيهان الاول** قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي

لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين و

الغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقرائة

خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كان خافية عن الغائبين فخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح

فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من

بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي

وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل

لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس

ونحوهما بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل

فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت لاختصاصه بالرجل بسبب

الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة ومما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار

والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص

لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل و

هو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح س وبالى انه في مبحث نجاسة

الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين

من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المومنات والمسلمات

يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال

فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية

الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد**

الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام

حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل

وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض

وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي

كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو الاشهر

انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب بما لو

العام يكون اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل
لابد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له على
عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور
قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كان طوالا وقيل ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة
ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة
المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر
لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل
اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك
في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعام النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح
جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع فيه الى الاصل من عدم الجواز ولو القول بان الرخصة في نوع
العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز فغفلة عما حققناه في اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة مرادا قد
غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف وفي جميع انواع العلايق ويستنبط مما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح
قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم
عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز
لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول
ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى
الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر
بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل
وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد
من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة
امكن التمسك بامثال ما ذكروه ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري في بعض المذكورات فيه ايضا مثلا
اذا قيل اقتلوا المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد
نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني
على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكن الخبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر
فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم لكنه
لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها
الى اختيار المخاطب لكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن
بصدده في التحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية
في كلام المستدل وفي جوابنا هو المتحقق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله نعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا

لا الادرج كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان
العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز
دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد ثبوت الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت عن استقراء كلام العرب
من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يتساوى الكل فيه ومما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط
بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مسلم في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول
العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير
مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا
ولا فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق لفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق
كما يجي وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول لا بد منه لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثية معتبرة والمعتبر هو علاقة
العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل
الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكل الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة
المفرد فان معناها جمع مما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين
ثم ان صاحب لمعه اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي
انما تتحقق في كثرة تقرب مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم
والخصوص وكون ذلك من جملة العلايق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظ
ان كونه علاقة اتفاقي وما يترائى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة و
عشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى
تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك
اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولا مشاحة في هذا القول ايضا جح واجيب بوجوه اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب
التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف
الحافظية صار بمنزلة العام ولان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك
كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب
بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع
واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عم فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان
يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله بعد عام احد القى
الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاجتناب عن الحرب بل يكون ذلك سبب الجرأة اهل الاسلام
فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من
الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان
الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم
وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايماء الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة

صح قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى

باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو

نظير قولنا جاء رجل بالامس عندك لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق

لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالقرينة

او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان

استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو

خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين

الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان

من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف باللام ايضا وجه التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما

ذكره وما يجيء **قانون** اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمة

الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة

العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم

بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها

للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة

غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع

لزوم مرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فمجمع القاعدتين

ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها اخبارا ليحصل

المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال

الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة يعني

ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد مما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في

نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا المتبع ان يقوم مرادهم من الدلالة في

تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح عدم المنافاة غاية الوضوح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لو

لم يثبت الا المعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى

تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذ يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم

جواز ارادة اكثر من معنى في استعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان

لم يستعمل اللفظ واستعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ

ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا

له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه

ليس الا معنى واحد فارجع ما حققناه لك في اوائل الكتاب وتبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في

بيان عدم احتياج حد الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة

الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حد الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون

في الذهن عند التلفظ
عدم كون الجميع مدلوله
والمراد و قولنا معلول الوضع المعلول
للوضع الشخصي لا الماهية الوضع
و الوضع في الجملة
حتى يقال انه
يصدق
على مجموع المعاني
انه مدلول الوضع في الجملة
فان مدلول اللفظي هو ما اقتضاه
الوضع على الوجه الذي
اعتبره الواضع
ولذلك
لا نقول
بان الدلالة التضمنية
والالتزامية وضعية وان
عدهما المنطقيون منها بل انهما
دلالتان عقليتان كما
صرح به علماء
البيان
فان
التحقيق ان
الدلالة فيهما تبعية لا
في بعض اللوازم البينة لا
المشابهة من الموضوع له وهو بعيد
في الحقيقة باعتبار كونه لازما
لمهية المدلول
بيّنا
فلازما
للفظ والوضع
فان شئت فقل ان
حصول جميع معاني المشترك في
الذهن عند استماعه دلالة
عقلية للفظ مثل دلالة
لفظ دير المسموع
من وراء
الجدار على
وجود اللافظ فان
دلالة الوضع هنا ليست على
مقتضى الاصلي حتى يقال انها سبب
الوضع وذلك الا
بنا في مدخلية
الوضع
في الجملة
منه طاب ثراه
وجعل الجنة مثواه
بحق محمد وآله الطاهرين

مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث
الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على
المص ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كما في الاختلاط الرسو قال ولقد اورد عليه قدس الله روحه هذا الاشكال
فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معنا بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه
التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان
دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه
ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على
قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان
تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون
صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب الارادة ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من
معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم
استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم اتحاد مصدق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما يستعمل اللفظ في الكل او في
الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته
منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا
له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى
بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم
بمعنى الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى
التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية او لا واما
مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه
من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنيي المشترك
ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن و
الالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة
كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا
اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة
واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ وكذا الحال
في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها
انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع
جواز الارادة الجارية على قانون الوضع قد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا
في حوالي البلاد مستاق يسمى بالكراز مشتمل على قرى كثيرة احديها مسماة بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه تلك الرستاق
فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها

ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم لو جاز ارادة المعنيين ولم تخالف لقانون الوضع لاحتاج الوضع الى قيد الحيثية
والقول بان تلك القرينة من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقتين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما الاخر فهو مطابقي
قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا الانم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو
ممنوع لما ذكرنا ومما ذكر يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللفظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي
من قوله لا يراد منه معنى التضمني فيما نقله من ذره عنه لا يراد منه معنى التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقة
اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو مما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل
على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك
نقدر على توجيه اخر ما نقله عن الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا لك يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده
واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع انيراد بلفظ واحد
اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقية و
التضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة
من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكره انه عنده
في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم
والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا
كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ
بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند لذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة
موضوعا لمعنى وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ
بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني
المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها
بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعي وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمن يحقق
نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث
اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل
والمفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على
المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن
الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع
المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضته الهيئة التركيبية
لا خصوص وضع المفردات **الثامنة** الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل
ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني مثل له علي عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر

لذلك مان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقة لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم
وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان
ذلك لها شرعية ظاهر الفساد لان النبي ص كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون بذلك
لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت
الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما
يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور
او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء
يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة
المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلنا
حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما
ادعينا بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له
الظن بالجواز كما اذا حسبه المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطأ فيه ولو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح
الاستثناء من حد الرخصة **الثالثة** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر
فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناها الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم
اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره مد ره واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم
السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون
الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء
الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا
نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان
المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق
بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن
ذلك على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج
في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في
صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا
وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور
في السنة الاصوليين والفقهاء ليس كذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص
المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى
وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس

الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص يمكن بيانه بان القائل يسند الحكم اولا بالباطن ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل
لنكتة ثم يجئ بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد و
ذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب لاحد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي العدل عما
هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب
السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد من غيرها هو مدلوله اللغوي مجازا كما لا يخفى
واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو
متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه هو
الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او ياتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في
الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع
التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل
ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع
التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء
لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل
قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام
لينفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من
النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار
من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية نصفها كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج
وهو الربع اذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد
الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع
انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر
ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير
ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا
القول الذي ابطلناه كما تري مخصوص في كتبهم بالاستثناء والمخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص
المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ونسبة الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل و
دعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف
المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك
واقول لعمري ان الحاكم ببطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلانه في المنفصل بطريق اولى ان من مفاسد هذا القول
لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى
ان الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد
في الكلام اسنادا الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها

فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه ولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر منه قلت انما
يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لا ان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقول كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا
مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم في اكرام الآتي فانه لا خلاف في صحته وكونه
حقيقة صريح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء
المعاني وايهاماتهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايض نعم ملاحظة اعتبارات في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من
جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا
متابعة وضع الواضع ورخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه
موضوعا للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي
اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان
هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان
قولنا عشرة الا الثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي
هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع لها وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب فيرد القول الثالث الذي
هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث يثبت
للمعنى مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور
مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ
العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف
لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايض واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه
عطف على واما بطلان الاول في اول المبحث السادس
موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه
وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في استثنيت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم
مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلث لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد
عليه ايض انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة وتبادر منه كما حرره العضدي وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايض كما لا
يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايض يستلزم وحدة
الحكم فليس هناك نفي ولا اثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج من الانصاف ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء
ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيحمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايض
واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر و
يلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم
فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقول علي مائة الا تسعة
وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون

كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون
الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك
فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على
وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون
للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوين اكثر الناس ورد بان المراد
من قوله تعالى عبادي المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين
لان من العباد الملئكة والجن وكل الغاوين اقل من الملئكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار
الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له على الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون
بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء
الاستثناء ولزوم عشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال
واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من العلماء وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المنعام
ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص ذهب المحققون من الجمهور الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر
الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام
في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل
والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت
مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا الا من عرفت من
انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثر
في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجتمع
بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة و
التحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا
قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز
يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية
انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف
على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع
نظير ما بينا في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز مع علم انه في المتصل حقيقة وكذا يحكمون
بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي تيقن ثبوته من اهل اللغة
هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون
المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة
كما حققنا في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود

الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال نحو نفي القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر
من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة
مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهته او ادعاء القلة
فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو
علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة
مملة بل لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذا له علي عشرة الا تسعة فضلا
عن قوله الا تسعة ونصفا وثلثا ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء
البداء كما هو الغالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا المطابقة لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان
التحقيق هو ما حققنا سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من مدلول العام وعقلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد
عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير
اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة
التي استدل بها الاكثرون ثم نقول يمكن منع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام القابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون
افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من
حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية
الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه
بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصود الاصلي لله تعالى لما كان
هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعل الباقين موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتني به وفي ابليس بالعكس
بل في ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء اقل من الاكثر
ويوضح ما بيناه ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل واحد من العلماء والشعراء ثلثة
ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لا ان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف
الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم
على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما
يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل برائة الذمة حتى يحصل اليقين
بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبير بالاستثناء مع قرينة واضحة
لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة
لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان
المراد والله يعلم لعلمه انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى
واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة له فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة
مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام
مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان نتكلم
في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا

في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص
بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان
مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا اما في معنا من التفصيلين الذين بعد فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا او قيل
حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله
ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد
يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم
الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما
القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على
جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد
بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك التكلف تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزام التجوز
في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل
منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا
تادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك
اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني
تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا انه يراد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية
اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا او غرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمنا في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة
كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم وبما حققنا ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون
المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول
بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول
باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بعنوان
الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا اذ قبل التخصيص المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي
داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست نفس المعنى
الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوها من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان
دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع
لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال
ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققنا في مبحث استعمال المشترك في معنييه فهم ذلك فانه لا ينافي ما حققنا
سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي
في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة

فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني المنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق
الغير علامة المجاز وما يتوهم ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو
لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه لان الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه
نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا
مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي كون
مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية
حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لانه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده
المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادة البعض بخصوصه بحسب
الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص
فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجاز واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض لا غير ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى الجواب
مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج
واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد قد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا
يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم
للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالزام الخصم بيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بعينه للمنقول عنه ومعه
للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم
في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغيره معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة
والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث
وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع
الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز
كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع
المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على
ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس
يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان
اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد بتعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة
بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع
واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد على المقيد بل وضع لمجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة
والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال
من ملاحظة العلة المستنبطة في قياس الحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة المركبات المذكورة التي هي

وهي التقييد في المقيس والمقيس عليه تقرير استاد

اي الرجال المسلمون واكرم بني تميم الخ سيد حسن

قوله فبالزام الخصم يعني الزام الخصم ايضا قائلا بان الف سنة بكل عدد وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه والمجموع من حيث هو مستعمل في الباقي بعد الاستثناء وكلاهما ...

موضوعة

موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة مفهومة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة
بالوضع النوعي للمعاني المنحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في
شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات ببا في الاجزاء في كونها
حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى طريان في المفردات وضعا نقلا
فلا مشترح بين المقيس والمقيس عليه لاجامع بينهما على ما هو في الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا
الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك الوضع لم يثبت في
المقيس ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب
القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن بصدده ولا الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه
ووجه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب
بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت
من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه القائل وحجة التفصيل الثالث
هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة
السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة
والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها
جهة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع
مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال
مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا وينقل
بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص
متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة
الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية
بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا
ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء
يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي
في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي
الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول
الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد
استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة
بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته
للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية
كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات
فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال الارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا

وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى التمام مرجح ومدار مباحث الالفاظ
على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر
الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه
اقرب الى اصل المدلول وكفى في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا
يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه
حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع
الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا
الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول
بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال انه
حقيقة في الباقي وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او
مجازا الا ان كلام الحقيقة والمجاز ظاهر في معنا والكلام هيهنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض
على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري
على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك
في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو
عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير
لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر
الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير
منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا
انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل
ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا
على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فان ما انباء عن الباقي قبل التخصيص اقوى
من غير المنبئ وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه وفي نظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن
من بين المجازات بخلاف جميع افراد الباقي والزايد مشكوك فيه فحينئذ حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى
مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص من الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافات المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر في
الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص
تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند
السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي
ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام محتمل الحقايق متعددة فاذا قامت القرينة
على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم

من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم
ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا تقدر بعد التامل على اجراء الدليل
على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي
وذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا
القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على
قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما
على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية و
عدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة
الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا حصل الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة و
يجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية
في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء بهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعدد المجازات
بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار
يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد
تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما يأتي يبطل لانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات
واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه
كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره
والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفيه عليه التفصيل فيه اقول ويظهر ما فيه بالتامل
فيما قدمنا اذ لو بنينا على التحقيق واقتفاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد او تعين القرينة
على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي
واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة
فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة
لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة
او من جهة احتمال الحقائق فح يصلح العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير
عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذا كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم
واستحباب النافلة وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان
ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج او الباقي الى المخاطب كما لو قال كل السفهاء الا ثلثة
منهم او نحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يجز
المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام
الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم هو
التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به ثلثة مثلا ولم يتم قد الا ابدنا او حج لي مرما على

طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكلمة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا اورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكلمة نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه وسيجيء في القانون الآتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر للتضعيف ما قد يعارض اقربية المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد اقل الجمع وكذا ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا احتجاج المفصل بالحجية في اقل الجمع ومن عنده كما ذكرنا ولم يتعرضوا للمنافية ولا بد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجة حينئذ انما ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء وفي الغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيين هو الغير المذكور والباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة منها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والمزيف

قانون الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم عليهم السلام ومن احاديثهم والائمة لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فمكالمة المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص وربما كان الوقت يقتضي التعميم لا التخصيص وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غيرها ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصار امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم السامع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة عليهم السلام فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي

وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط
العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من
جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال
من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات
اليقينية والاشكال في جمة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة
من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه سبيل في ذلك
الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة
في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن
متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود
بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ
باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما
راينا او رواه لنا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول الذي يلزم على هذا التخيير في العمل
مطلقا او راسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج
الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها او
الاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم
استصحابا ان يعمل عليه وكذا ساير الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان
الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده
فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب
الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا الان فتح باب
الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فانه لعدم ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض
وخبر لم يوجد له معارض لمن اتقن طريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان
دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح
فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم
العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي اما ولا هل هو من هذا الباب لا يوجب العلم بعد ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين
منا قد على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما وبما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم
المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل
عدم كون الحديث الذي نراه اولا هو الذي لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا
يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء
التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن

الهرج الفتنة والاختلاط والمرج الخلط ومنه الهرج والمرج جمع

الدليل غ

اى التخيير البدوى اشار

ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على المرجحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل الاستحباب احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح مسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معنا المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خص بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معنا المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق ومما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار اجتماعه جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرائهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيتين وافتراقهما فتدبر فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به ان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار

بنث

فثبت كفاية العمل بالظن مطلقاً فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالباً وتحصيل ما يمكن العلم فيه
مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض
وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل
العلم في بعض الاحكام ايضاً فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من
الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه
للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين و
هو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموماً فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده و
عدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه
من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان
تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص او عدم المخصص لو سلم القطع به
في نفس الامر ايضاً فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت
ارادة البعض مجازاً مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضاً وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم
الله تعالى الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض بالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقاً
فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن
والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلاً الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن
مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري
فلا يجب البحث عن المعارض اصلاً فضلاً عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه في بعد
ملاحظة احتمال المعارض احتمالاً راجحاً لا يبقى ظهوره في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها
ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة ع والحاضرين مجلس الخطاب وفيمن قاربهم وشابههم فدليلنا
على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلاً ولكن لا يجب في الحكم بذلك
الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطاً عظيماً وتبعه بعض افاضل من تأخر عنه وهو
انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام او غيره واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان احداً من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه
حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول ولا اقل النقل الينا فصار اجماعاً على عدم البحث عن المخصص
والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضاً وقال وايضاً الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم
واحد وعند الاخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلاً منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن
المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجباً لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم
هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم
ايضاً حيث لم يسئل الاصحاب عنهم ع عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحاً ونقول ان الاستدلال بالعموم
غالباً ليس في جميع الافراد وكان خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة
من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكل المتنازعين والمباحثين

كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فبا ستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وفي ذلك لا ينافي تخصيص العام
بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه نزاد نام قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص
العمل به في جميع الافراد وبه يندفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود
مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه
بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق
لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي
في الكافي عن امير المومنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي اخرها فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ و
منسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال
فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها
ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في
الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف
يقول انا لم نامر بالبحث عن الخاص وفي احاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقد قال الص ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار
انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على
المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم
الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم من ذلك لزوم معرفة
عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع
ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بابن شتى وما لم يذكروه في كتب الفروع
وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم
العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا
بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية
ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد
للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز
نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان و
الاضرار ونحو ذلك في ضمن اجوبة مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم
ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يمسها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مراد الائمة
من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات
ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم
ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان
متمكنا من الرجوع اليه لم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوي لا بينة عليها
بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار ما بايدينا مما لا يعتريه ريب ولا شك فكيف يقاس من زماننا باصحاب

الاقراء الاخذ عن القاري بالاستماع لتقويم اللسان مجمع

الائمة ع ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقع منه العجب ومما ذكرنا
ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال
الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العمل يرجع الى الامام ع **الثاني** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا الخ وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث تثبت اي تبينوا وفيه ان الظاهر من الاية لزوم
التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن
المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا او راجحا ليس تثبتا في انه هل هو صادق او كاذب فيه والحاصل ان خبر
العدل لا يتامل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال
ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول
انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة
مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام
على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم ولاصالة الحقيقة
وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة
تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يقول بالتساوي
عند احتمال ارادة الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كان انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر
هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا
في الباقي كما هو بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على
المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما معا فظهر
ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه
خبر عدل اخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد **الثالث** اية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد
ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان منشأ القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام
الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة
الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا
بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق
الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج
مع انها غير متيسر غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل
الظن تتبع كل باب يبوب في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسالة فيه من سائر الابواب وان كان
في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة
كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا
من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني
وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما
الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا

سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر وهي كتب ولك لا وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار مرادها
اخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع ان مما يوجب البصيرة الشديدة في الحرج الوكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق بالمخصص
قانون اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى الكل واحد
فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ
والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع فسره العضدي بكل واحد وابو حنيفة و
اتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى
انه حقيقة في ايهما وهذا ان القولان متوافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين
الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها
هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له
في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية لبناء التوقف
والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص
من القول فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة للحمل على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما للتوقف
في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف
بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص وعدمه مجهول الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه
لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل
المدقق الشرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة
اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المخصص
لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين يجوزون ويفتون في المسئلة
الى اخر ما ذكره وفيه انه لا يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم ايضا بيان الموافقة ارادة ما ذكره
بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير
الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم
ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل
منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة
بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى
الاول من معنيي المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام
المخصص ام العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم
يخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير
مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصالة عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وعليه اختار موضع مقايسة ما نحن
فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل
على العموم لانه لا يظهر عليه ان اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل واريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة

والمترتو

والمتوقف يتوقف لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ
حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على سجيتها الاصلية حتى يعرض عن خيال المعارضات الخارجية راسا باصالة
العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المرآة وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق
الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير
متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد
حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايض حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين
كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه مهد لتحقيق ما
اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح مني لتحريرها واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى
جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل
له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني
تصور المعنى والموضوع له ايض خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات
قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع
فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايض وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او
الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي
كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها
معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل
مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار
النسبة وضعها ح في نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام
ربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول انه وضع
المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من
مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به
مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا
فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل
واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة
الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بنيت منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ فقد تضمن الوضع
الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت
على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايض كسابقه لكن المراد بالعام في الاول شمول العام الاصلي وفي الثاني العام المنطقي
لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات
ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة

هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ
بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب
موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن
الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه
نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم
ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيهما تصور المعنى الكلي
ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو
الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية
يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان
غرضه يتعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانما وضع لفظا كليا منطبقا المعنى كلي منطبق وكما يتشخص
كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا المعنى جزئي بل لفظه
اي وضع لفظا جزئيا بانه يكون
ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا
يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان
وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه يتعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فانما وضع كل واحد من افراد
اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع الالفاظ
بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى
الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد
بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل ثرو وثي فيكون
شت الامر تشتت من باب ضرب وشتاتا اذا تفرق والاسم الشتات جمع
اللفظ والمعنى الكلي كالا جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر
وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه
بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بني قوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات
والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع في فرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان
الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات وكان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل
الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم
واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس
مشترك بينه وبين الراكب انت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يحصل
الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضرب بني تميم واخلع
الا زيدا او الا هذا انهم لا يتم ذلك الا اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج
الكلام عن محل النزاع مالو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب
الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم

بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا التشخص
راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغنى عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في
البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض المثال بمثل اكرم بني تميم واضعف بني
خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب
من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل لان الظاهر انهم ارادوا صلاحية
المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا
يجوز استعماله في الاخيرة فالذي يتوهم في المبحث انه يبقى لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح
لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم
المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه ره فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال
بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مط فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعة وضعا متعددا للكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين
بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل بمعنى انا لا نعلم انه هل
اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد بالجملة هو ره وان تعب باله في التنقيب والتدقيق واسس
اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتقان في الارتباط والمتهم هو فكري القاصر والله ولي
السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها
وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي
لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب
الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا
كليا كما لا يخفى والحاصل ان المتيقن في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية
اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت ان وضع جديد
للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع
الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه في غيره وبيان ذلك بما ذكرنا يتوقف على
امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات وحدانى كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن
التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات
ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا
له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب
غلماني والقاصدين الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لفرد ما وتخيير المخاطب في اختيار
اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد من الغلمان لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما في الواحد فمن يقول انه يرجع الى الجميع يقول
ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والقاصدين الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد فيكفي اخراج واحد من المجموع
الثالث ان جعل قول القائل لا اكل ولا اشرب ولا امشي الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن

وجه الاقربية اي في صورة تعيين ارادة المسميين بزيد بالقرينة لا يغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية للرجوع الى الاخيرة فقط غرض الاستاد [illegible]

قوله بطلان القول بالاشتراك مط الظاهر انه قيد لقوله البطلان لا للبطلان فيكون دفعا للايجاب الكلي كما يظهر من قوله غالبا في التعدد لا سلبا كليا كذا قيل ويمكن ان يقال انه قيد للبطلان [illegible]

الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى
الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه توجب التخصيص وهو خلاف الاصل لكن يعارضه
لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد في ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول
كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذلك لا يمكن ارادة فردين من
المهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من
الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة
فرجعه اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا يحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف
الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة
ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء
لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعها اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين
ما اخترناه وما اختاره صاحب لم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء
لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد
المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد عن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات
الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج
في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام
المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه
الجماعات وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر
الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال
في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما
حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب فلانا والق اصدقائي الا واحدا من الاخراج واحدا اما من العلماء او من الاصدقاء
وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان
الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في لم فلا بد عليه دليل المنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا
للصور المذكورة المتقدمة ودعوى تحقق الوضع لافراد ذلك العموم المتصور الكذائي اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد
الاخراج على المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه في الوضع للمهية
يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل
ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث الاشتراك
فالاطلاق ايضا قد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى حقيقي لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على
التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب لم و
اما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سيجيء في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقواها
وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول

بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول من الرجل وثانيهما ان الاصل في
الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى
ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير قرينة على التجوز
وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الوجه الاول ان
حروف العطف تصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الوجه الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه
منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم والقياس
باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب
في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات
والنزاع موجود فيها ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون
كل منها استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ثم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء
وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق
كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب كثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما
يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا
يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله
لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه
ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا ومراد القائل
الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة
ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء
من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد
انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة
الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع امراته مرة هل انعقد
منه ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب التداول في استعمال تلك الكلمة كما لا
يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من
تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام
الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم عليه لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث
ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع في الحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما توجب التجويز والشك والتعيين موقوف
على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيصه للاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج
التابع عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها

وهو حجر طعمة فليس منه لان الاخراج من نفس الاخيرة تمام فيه لانه يكون المعنى المخرج من اغترف غرفة مع ان الغرض الرخصة في اغتراف غرفة باليد تقرير الاستاد

قوله وذلك يجوز في الشرط قال في المعالم ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخير حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد قال صالح ره وهو ان الشرط مقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع ووجه فساده ان الشرط مقدم معنى على ما ثبت تعلقه به فلو ثبت تعلقه تقدم عليه دار
سيد حسن

للاخيرة ليكون كمذهب الحنفية بل بملاحظة الوضع العام والموضوع له الخاص الشامل للاخراج عن المتعدد المتعدد ايضا وان لم يثبت من جهة وحدانية الاوضاع

انما

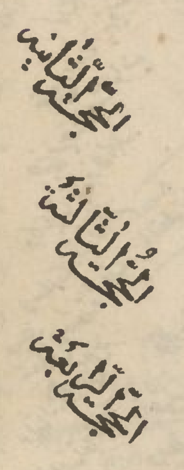
انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات
كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب
الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى
غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح الماخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا
يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض
معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في
جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة
استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونها من معانيها الحقيقة والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز للمشهور فافهم ذلك احتج
الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة
الواحدة لدفع محذورية الهذرية فيبقى الدليل في ما بقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه
قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام
فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال
في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لانه
نقض الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة
مقطوع به لا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق
عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم اقرارا والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد
الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء
مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز
للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا لوجوب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ
لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة محققا اللزوم على كلا التقديرين
فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن
تصحيح الاستدلال على كلا التقريرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
التناقض فوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز
هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول
بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب بل على هذا
فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول
فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف
الظ ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز
لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما الوارد استثناء محتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم

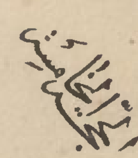
قوله على كلا التقديرين في الجملة اذا ما ثبت في الجملة لبطلان احتمال التمسك في بيان مخالفة الاستثناء للاصل ببيان مخالفة الاستصحاب كما اعلمه ونشير اليه فقدبر منه

يظهر

يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بايها الكن ووقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير باب المجمل والعقل الحاكم بنفي
اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل
بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك
فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة ايضا
ليس من جهة دفع الهذرية لو فعل بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها ففيهنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل
عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم
ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع
بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات
فلا بد لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه عن الكثر
منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول
في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع
الانكار بعد الاقرار مثلا وصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحرير
والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة
بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد مؤدّيهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة
للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد يكون
بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في الثاني لان لفظ حقيقي واما ما قيل في مخالفة الاستصحاب فهو غلط
فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداء وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما
لا يخفى ولعل ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فما له منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة
عن الظهور في معناها الحقيقي وبذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال
التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على
الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان
معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه
الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب
لا ينافي ما نقول هنا الان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء
عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في
جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب
الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا
جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه
اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الخ ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا
يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا
ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى بقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد

عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر في اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا
لاصل البرائة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك
المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة
فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه
لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة
في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه
لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت
فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من
الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا
فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع
المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه
بل هو ادات الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيامها معنى الاستثناء بها والعامل هو ما يقوم به المعنى المقتضي للاعراب
ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو وسلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص
سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض
بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص
الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا
حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان
هما كالكلمة الواحدة وهو مز مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين
ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات
ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل
ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة
انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج
عن عمومات متعددة على التبادل هو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية
ايضا ثم ان تصحيح التجوز ببيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع
فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو
الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو
مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس
من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا من شفات الحيوانات ومع ملاحظة
هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء





الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكروه وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول

ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا

حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا

ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان

الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير لمنا لكن الاتفاق وارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية

لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما

ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فانكلا بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة

واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة

ايضا واحدا ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف

هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج

الادلة على حكم سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى

بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة

قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل وفي بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص

بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي

مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز

احتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الظاهر اليه لا

يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين

وتساقطهما وعدم المرجح وقد يتوقف في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن و

التخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز ولا تخصيص

والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يتوقف ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما

فيه ان المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان

اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص

على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير

ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه

حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف

على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو فيه حقيقة

له المراد منه عموما وخصوصا وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات

الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب

مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكل اسم الاشارة مثل هذا لكنها تحتاج في افادة

المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه

في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بتقدم الحال

والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والتعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير
اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورود على مقتضاه واما اذا كان
المرجع لفظا لحقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك
الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل
بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود
مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد في الدلالة ظهر كونه مجازا
الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء محل
الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور
اولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يتحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي ما عليه من جواز العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصص في مقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا
مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا
والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة
التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا
يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما
لزم وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال
في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين
توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما
هو في الثاني اذا عرفت هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ في الكلام بذكر العام
مثل لفظ المطلقات فنقول كان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير العين
المدخولات وغير البائنات على الاقوى فبقي العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية والظهور
الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي اتضح في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق
بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل
العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لانفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع
كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه
يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرنا في حمله على
مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف
في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك
الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة
على معناه اما لذاته وباعتبار الوضع كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال

القانون الثاني

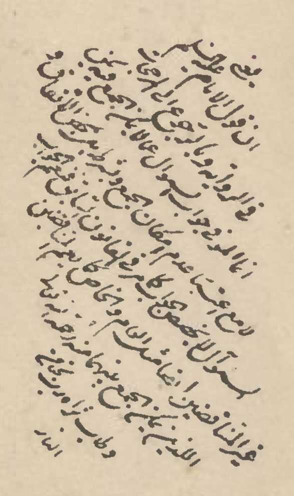
نقض الكلام بعد خروج ... حتى يتفحص بعد التفحص عن التامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص

فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك و
كذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار
رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم السؤال على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة
الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة
فان الاناث لما كانت هي محل النمو فنفي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور
كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء
والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل
السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع
لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ
الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات
الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاخيار احتجوا
بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال
والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز
في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع بوبانه
لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان
الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد و
منها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث
بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق
وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم
المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل
به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال
احدهما وان كان ضعيفا واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص
العمومات اقول وفي اوضاع المجيبين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك
لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى
الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف
بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن
صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة
في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما
فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين

مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث
انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرايط القبول او ظاهر ايتين او نحو ذلك فلا بد اولا
من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل
احدهما على بعض الافراد وحمل الاخير على بعض اخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع
خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم
بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة
الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار
القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص
عن هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير معنى وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام
ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الهجر والترك والاسقاط لا
بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة
العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم
الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا وعدم الاسقاط وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد
فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون
موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك
مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذا معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى
ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول والعام والخاص
المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو
التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة
التخصيص سيما وفيه اشارات عن كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين
الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان
الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما
عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله
على مجاز متعارف عند اهل اللسان بعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين
بقرينة مفهمة لذلك ومما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي
والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وبهذا
التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب اليه بعض من اوغل
في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الامر
بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن

قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه
اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمته القرينة وهو مبني بوجود القرينة والعلم بها ومجرد
احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا
مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال
في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات
وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما
مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يتوهم من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار
الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن
ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في
ارجاع التأويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول
مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا
كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع
التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكرنا في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب تفويت المراد راسا بخلاف
سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام
على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقة المحاورات
اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فرجع مال الكل اجمالا الى ما يترجح في النظر ويحصل
به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعنى فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى
التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد امثالهما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات
البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين
مشكل بل هو القاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل
بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ
بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة
وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب
ان شاء الله تعالى وفذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب انه يكون العمل
باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلافه
من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر
او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تأويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فح نقول
ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح بيان
سائر كلماته وان كان بعيدا او لم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في بعض ما ذكره
في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا بد له دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في
قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما

ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل المحض احتماله
عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشرع
راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن
جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان
بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب العدول الى الا عناد
عليهما واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا
يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايض كما انهم
يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايض ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين و
ان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف وما ظاهر كلام ابن الجمهور فنمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى
في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين اللذين
لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين
ايض الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر و
اختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا
بتخصيصه باخص قبل بمنفصل قطعيا كان وظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل
بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا
ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى
بالمرة وبعدما حققنا السابق يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك
فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايض بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام فتحقيقه فمحض كونه جمعا
بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارض انما هو بين ما دل
عليه العام من افراد الخاص وبنفس الخاص وهو ملغى بالجمع فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال لو تعارضا
وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف شيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة للمراد في نفس الامر كليهما مرجحة
لاختيار تخصيص العام بالخاص وما وجه التساوي فستعرفه احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع
لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص بيان لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص
او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن
الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فصار لكل
قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايض ليس بقطعي الدلالة سيما اذا
كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايض نعم
هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مط وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق
فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنان تعارضا وتساويا الا ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحها في
التخصيص اما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ



العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بما له ظاهر مع ارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القران ولم تكن مقترنة بها ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك ومشاركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن واذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضر بمنزلة شيء كان فلا يبقى الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبة فيحصل من ذلك قوة لخروج الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في عامة فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذا العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان تحقق بسبب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا فقد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ واية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافات راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الخاص بمعنى التخصيص في الافراد لا بجميع افراده او ما يشملهما وعن الشق الثاني فبابداء الفارق والاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال الوضوح ندرته وغلبته

عه

ان تخصيص الاباحة ... بخبر الواحد ... ويجب فيما ايضا بالسلطان المخالفة ... وحولنا ... فتخصيص عموم الكتاب ... الا ان الاخبار الدالة على ... المخالفة للكتاب ... خاصا بالنسبة الى ... لا تخصيص ... عليه ... منه ...

قوله في المخالفة الخاصة بعنوان التخصيص ... في بيان الحكم المخالفة بعنوان التخصيص المخالفة بعنوان العموم ... رفع حكم الكتاب كليا ... الى ... ان هذه الاخبار تدل على شيئين احدهما وجوب مخالف الكتاب بعنوان الخصوص والثاني طرح ما خالفه بعنوان التناقض والرفع كليا فتحقق القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا بغيره ... بالنسبة الى لزوم طرح ما خالف الكتاب كليا وكذلك القول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد فيما لم يكن ... الروايات ... منه ...

التخصيص ثانيا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول
المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته
اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا
وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو تم وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء
ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة
اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم قلبيته
بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق
بذلك وربما يوقع في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول
مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا فظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة
وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان و
ان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا مم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن
تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يبقا وما الا مع ظهور
ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك
لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة
الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح جوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة
فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قوانين**
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران وتقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان
بجهالة تاريخ احدهما فهذه المسائل اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان
العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على الاطلاق بل عامان من وجه وخاصان
من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تهم يجعلون في طي هذه
الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرع الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر
من استعداد المباينة والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات
الخارجية التي تقدمه على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك
لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما
دائما كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض من حيث
محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر
في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات
الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط
مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متفاوتان
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول ومن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز

مخصص

تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكره ابن الحاجب
ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا
لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوته للاية المخصصة وبان بيانه مختص بالمشتبه ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه وبذلك
كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه
على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى
هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص
المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان
الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم
الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير اذ التخصيص المصطلح كان يقتضي ان يقال ان عدة المتوفى
عنها زوجها الشهور الا اذا كانت حاملا فعدتها الوضع لا غير بلغ كانت او ثمانية اشهر وعدة الحامل مط وضع الحمل الا اذا كانت
متوفى عنها زوجها فعدتها الشهور وضعت قبل انقضائها او لم تضع وعامهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من اية اولات
الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا المرجح في ذلك على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير
ذلك فخصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيهما في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد اما المخالفون منا مثل
من في بيت وغيره فقد مثلوا الجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القروء واية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين
فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء مط ومنها انه استشهد بكلامهم عنا المعالم في حواشيه على
كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى ان الادلة التي فيها على المط بوجه وبالجملة لا مرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما
بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القولين
والفعلين او الفعل مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء
العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد هو ثبوت
حكم التعارض في قدر ما يتنافيان والرجوع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا
فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع
والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو
موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث
منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص
في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في
صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا
سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا
المروية عن الائمة فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال
آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية اساسا للزوم تاخير البيان

عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا
مجرد تراخي رواية الامام من حيث هو عن زمان العام فان الائمة حاكون عن النبي لا مؤسسون للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من
اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام
الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ
فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم
تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده
الله في كتابه وما رام النبي من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق
الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام وتاخر سماع الخاص عنه عن
زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك
الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول با
بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك فان كان ورود الخاص قبل
حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما
يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه
والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في
الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما
وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح
التخصيص وترجيحه على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي
ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني
وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع
هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس
به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة
وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل
انتهى والظاهر انه اراد مما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص
الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل
ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة
بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان
يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العينين وهو مما لا
مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول
ان عمومية الخاص لا تنفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته
على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر

المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لرد هذا
الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان
يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان
التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال عينه التخصيص من النسخ وغيره ترجيح مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص
والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف
البيانية ح مقارن للعام فموهوم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان
فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وصفا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل
التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان
تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه
المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في
المباحث السابقة وما يجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل
من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص
في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص لخبر الاحاد
وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مط يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا
فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقوله مطلقا وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم
تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فينتفي التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان
تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب
ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال
شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا
النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص
واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول
التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا
غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة
النبي صلى الله عليه وآله ومعاملاته وبياناته في الكتاب وسنته نعم هم عليهم السلام ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت
باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى
السيد ره ان تاريخ نزول اياته مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر **الباب الرابع** في المطلق والمقيد
قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص
كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود
الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه يراد به الماهية
منهم الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء

في المطلق والمقيد
وفي المجمل والمبين

والعام هو المهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع نعم نقول ان البيع مثلا في قوله تع احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري ههنا ايضا ونزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكرم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب هو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلة ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما راسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايض يستلزم عدم العتق نعم يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايض واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول كمثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان ومن باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانهما من العرف فانه في الحقيقة ايض نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا في افراد كثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايض وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايض بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا

بالمجـ

بل له جهة حقيقة كما صرح به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه
وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة
الخصوصية منه ح وان لم يتعين عند المخاطب نعم قال يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعيينه عند
المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض
مثل ذلك في حصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا
فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معنا فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون
المقيد في الخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فيعلم ان ذلك تخرج عن الظاهر والظاهر هو
الحقيقة فهذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة
اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره في ثم وقد يعترض عليه بانه لو يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة
المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به فيعلم ان المكلف به ح هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق و نعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان
بالمقيد انما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل
البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد و
ليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل لاتفاق
بينهما فليتأمل والثالث ذكر سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد
ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي
فرد كان حتى ينافي مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي
رقبة كان فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه
هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد فلا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف و
اخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل او
المقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعينين فهو
صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال
بها انما يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي
مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي
فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر
واكثر في الاخبار نعم في الانشاء يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان
كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع
سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تع احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان او
نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تع
وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة فرد معين
واقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان

المقيد بل هو اعم منه [illegible]

را ه وله
...
خرقه
وخرقين كربرح وزبير
اسم نبي من الانبيا آدم وحرا
قلة الناس خشارتهم وكربرج
الضبق في حلقه والبخت والخشارة
بضمها الردي من كل شيء وسفلة
الناس كالخشارة ...
نقرة مرقق ٢ م
٣

استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون
ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد
يكون ومآل الوجه الآخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور
القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسئلة المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء رجل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل
خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وقوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا
وقبيحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس
معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يدل
المقيد في الخارج وجوده
المطلق اذا استعمل وحده ويدل على المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق
من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قد يقال ان القائلين بعدم
حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فانه لو لم يكن مفهوم
الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في
المثال اولا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادة ذلك واما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون
بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا
للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب
الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله
اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق
على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق
المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في
ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب
حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق
رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق
ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل
قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد
لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك تريهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص
المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك با
بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا
لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب النهاية لالاحظه وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا
يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار

المفهوم

المفهوم فيمنع الانحصار فيما نحن فيه ان التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايض ومما ذكرنا ظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل
الامر الواقع عقيب الحظر وعدم التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه
ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باى فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص
مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال يكون المقيد ناسخا اذا تاخر
عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا
للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان
عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايض بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه
المقيد دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايض واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن
من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فنقول
فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع الثالث وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا و
مثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد
المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم
قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل و
الاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق
مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة
سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن
ويصح المثال الثاني ايض بارادة الماهية ايض كما بينا سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايض في معنى
النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله
لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو وفق بالمطلق من العام واما ما ذكره
المورد من ان معناه ح الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال هو مورد للنهي ومتعلق
له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو
ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار
المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس موضوع المسئلة
في شيء فيه ان هذا الصوق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مراده من
بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى الاثبات في مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما
وح يتم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع
واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصد من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق
فالمقصد بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى
ح كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداه من العبيد فهو وان كان
يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا للمكاتب ولغيره كاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا
صيدا ما الا ان يخرج ايض الى المعنى الاثبات في مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج

على امين

عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظن ان اتفاقهم على ذلك مبني على
مثالهم المشهور الا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يستند
على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع على نفس المقيد
فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق
على المقيد وجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم
الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا
وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضى القياس ووجد شرايطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما
اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والماول

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن
بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او
مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او
بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل
من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص
والمقيد بيانان لا ناسخان وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر
وفي النظر الاول ومرادهم بكونه مبنيا بالخاص المستكن لا اطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين
وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق ح مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص و
المقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام
والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك
مجمل في اول النظر ايض ولكنه مجاز ح ولا يتوهم ان ماله ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايض وقد يجعل من الاجمال
باعتبار الاشتراك المعنوي قوله واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو البعض
لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك
المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا الحق
معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا
قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض
المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد
يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان
يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كونه لمهارة في الطب او لزيد
مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما
يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار
اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين

الفرع الاول

لكانه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحريرمنا لها ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقول غوصت يدي في الماء اذا غوصتها الى الاشاجع والى الزند والى المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال اي موضع من يده به وجع لا اي يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الابانة والمقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقال قبلت يدا او انسانا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا او انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر انه مراد من النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق خالجني في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع

وفيه لبعض لان لبعض موارده لايخرج عن الاجمال حتى عنده ايضا حيث قال ولكن يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه الا اي

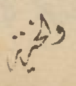
الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة و التحقيق يكون عندك القول الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صالح اجير يوم برء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبناء ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا ان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقام يوما حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقام في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال بت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظاير فلو قيل فلان ضرب يدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح يدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسده يدا او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمام بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع لا اي يد ولا اي جسد على هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او عدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلعم بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل

في بيان المعنى الليل والنهار

فى ضمن ذلك الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجى الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة فى المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها لكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدى كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم فى مثل مسحت يدى بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء فى المنديل للاستعانة والالية وهو يقتضى ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعى على مجيئها له فى نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابى على الفارسى وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه كما ابن هشام فى المغنى فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جنى ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع ناطقة بذلك الثانى اختلفوا فى نحو قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى مما نفى فيه الفعل ظاهرا او المراد نفى صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفى شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما نحرره ونوضحه ان الفعل المنفى فى هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية فى الصحيحة منها فح يصح نفى الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافات وجود عامة اركان الصلوة التى يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسما للاعم لنفى اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقى فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان فى الجملة وقد انتفى لعدم اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفى الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفى الذات فعلم بذلك النفى كونهما شرطا او جزءا ايض فينتفى الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق فى الصحيحة بل تكون حقيقة فى الاعم فان قلنا بثبوت معنى فى هذه التراكيب بان يتبق المراد من امثالها نفى الفائدة كما فى قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان فى مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفى الفائدة او نفى الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفى الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفى الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا فى اوايل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى اقحام كونها حقيقة شرعية فى الصحيحة بل يكفى ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يتقوى العمل اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره فى العرف لا صيرورتها حقيقة فيه لينا قض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف فى نفى الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون فى الفهم فبعضهم يدعى ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راى احدهم على شئ لتساوى الاحتمالين فى كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو فى البادى واما بعد التامل فنفى الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة فى الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد نفى الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفى الصحة وهكذا قلنا نم بل الظاهر فى الكل نفى الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر فى الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعى كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة فى الصحيحة الثالث اختلفوا فى التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر



الثالث



والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام و
الاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل
من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى
وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من
الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول فلا بد من ملاحظة ذلك
بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض العنوان منها نعم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان يصحح ان
يقال المقصود المتعارف منها الوطي ولا ماما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات
من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك في الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح و
الاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام
فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافراد والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل
اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن
دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان
تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار
كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد
عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك
فقوله وهي ترتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع **قانون** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون
بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال
تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج البرهاني يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقدم من الفرق بين
النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام
المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوا مبينا والبيان
ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرق بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى
التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ومفتاح العلم من الدليل
وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله كقوله تعالى
صفراء فاقع الخ فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ع فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار
الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين
عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين ع الصلوة والحج بفعله و اتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما ركع في الثانية
بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره
بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله ع صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله
في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالوا امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فانا نعقل

يحكم بانه بيان له والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله فيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح وربما ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلاثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايض فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مط عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مط من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم فلا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخر زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثلا ان يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب اوليائه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه وتجريتهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه انك قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع ولاجل ما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه ثم بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا عليه السلام عنه عليه السلام انهم لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك اتهامهم موسى عليه السلام واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليم الحجية فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابرهيم عن الصادق عليه السلام وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخر بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايض فاكثر من ان يحصى منها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطائفتين

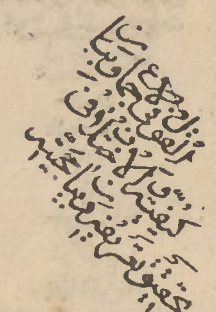
لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك
واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم
المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول
حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة و
يوطن نفسه على الامتثال بايتها تبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام
وكان له وجه تفيله فلا نسلم بطلان اللازم حينئذ واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وستذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما على
المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب
قرينة على المراد بل ذلك دلالة على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة
احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل
فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا والتحقيق
في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة انه اغراء في الجهل وهو قبيح فيه منع كلية الكبرى لعدم وقوع التكليفات
الابتلائية كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوفه من انه
يؤمر بنفس الذبح بعد لا يليق مدح ابرهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف و
العادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف
نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص والندب فاي مانع منه وقد يجاب
بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا
وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام و
تجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم
السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك
احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ
ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة
وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص بما
استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما
لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية
التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه
انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء وهو دلالة قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان
يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبح الالزام الا ان يتعقل للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا
كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت

ارجع عن وقت الخطاب سيحسن

الخطاب وبلزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كلمه واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه لان العام ان كان مما
خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له يريد افهامه والعمل به على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تأخير
بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك
الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه
للخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذا من يفهم الخطاب
لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على
ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا حاج هو العمل
بمقتضى هذا العام الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها ونحن في الاصول بقينا او ظننا لا خصوص العام
وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطاب حاج هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا
الخطاب وليس من باب الخطاب بماله ظاهر وارادة غيره ايض وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايض قد يحصل في زمان الشارع
اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا
يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة والسنة
النبوية وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معنا غير الخطاب بالعام
المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون
بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص ان حرم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تأسيس القاعدة التي بنى عليه
الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث
عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى نفحص عن معارضه عام ما كان الدليل
او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي
اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان عن
القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران
المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل فالجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو اولا منقوض بتأخير بيان
المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما
يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه
فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعمل في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض للرجل و
الثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايض كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام
ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم
وتنبهت على معنى المأول ايض ونقول ههنا ايض الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي
لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة
على ما اشرنا اليه سابقا واما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه
بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما
لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك

في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالاية ردّ عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصرفه في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد في التحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذا العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته اخيرا او نصبت قرينة عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح على ظاهر اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد اما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانتقالاتهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا او عند الاخر مؤولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد**

المقصد الاول في الاجماع قانون الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص نذكره على حقيقة مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم اولا ومع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في بيان حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلث ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم ثم بيان ذلك في وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام عليه السلام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة



وسيّدها فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد

على اتفاقات سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي

وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في ضمن

قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا

يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان

لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير

في حجية الاجماع لو علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهو حجة وهذا

هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم

العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون

الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم من

بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على

الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه

في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيهما ما اختاره الشيخ ره في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له

موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان

الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه

الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف

مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول

بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا

ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول

وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول

لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كما

كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه كان الجميع متفقين على الباطل فقال وقد

اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك

لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلنا

يعني على النحو الذي فرضنا من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي

الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي

في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي

وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره ليس ان الاجماع

على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان اللطف

تعم الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض

على ما اجتمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل

في هذا المقام هو ما صدر عن المعصوم قطعا ولو كان على سبيل التقية لا الحق الواقعي فقط فليتامل جليلهم ولا يذهب عليك ان هذا التحقيق

ردّ هذا الاعتراض ان اتفاق العلماء انما يكشف بالحدس عن موافقة الباقين لهم في الفتوى وهو لا يستلزم القطع بقول الامام حتى لا يحتاج الى ضم قول الباقين ليكشف ذلك عن موافقة الامام لما قلنا من ان فتوى العلماء ربما يكون مبنيا على الظن واليقين ولكن اذا علمنا اتفاق الجميع على الفتوى يحصل العلم بوجود الامام عليه السلام وما كان قوله عليه السلام الا عن علم فلا يمكن كونه مبنيا على فتوى بعض العلماء او اكثرهم على الظن في ذلك فلم يحصل العلم بحقيقة الدين والمذهب في المسئلة مثل حصول العلم باتفاق الكل حتى يكون اتفاق الكل بلا اثارة نعم غاية الامر حصول الظن بذلك وهو لا يغني عن تحصيل الاجماع الذي يفيد القطع به من الاستقراء هو موافقة الكل في الفتوى في صورة المسئلة وان كان مبناها عند بعضهم الظن وعند الآخر اليقين لكن حصول القطع بموافقته في فتوى يفيد القطع بكون مقتضاه يقينا واقعيا لحصول العلم بصدوره عن الامام ح وهو لا يقول الا عن علم

ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمته في غيبته واستتاره لاما وبهذا رد هذا القول السيد له قدس سره وقال ولا يجب عليه
الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا
من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي
ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف
والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام
والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف بين الناس لاجل علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب
لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ
ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة
في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا
تقريره كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت
المطمع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم في بين ظهم ولا يكفي في ذلك مجرد رواية او مجتهد معروف
مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذ والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل
الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهد وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في
الخلافيات بانه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد واخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضا بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يرد
نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مثل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضا على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز
مخالفتهم بدليل دل المتاخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات
اذ ليس في كل قول من الاقوال المتخالفة حديث واثر بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ وغفلة
ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل فلا مانع
من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن
ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده والعلم برضا الامام بذلك
بالخصوص من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفو واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز رضا الامام باجتهاد
المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة و
رضا على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل
الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع
الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطأ ونحوه
بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القائل
الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيهما مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع
عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام
من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال اتباعه

وباخر المجتهد هم

هولا من جهة

نكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن راى فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى
من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راى فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى
جمع كثير من اصحاب الصادق عليه السلام من قبيل زرارة ابن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادى وبريد بن معوية العجلى والفضيل بن
يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم عليه السلام ومعتقده وطريقة ذلك
هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام عليه السلام فلا ريب في حجيته بل يمكن
ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو
بنفسه يورث ظننا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى
استوعب فتويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل
ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذاهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل
واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعى فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف
المخالف مما لا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عكس ورود خبر في اصل الحكم او
ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح اذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم
في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون
تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رايا لامامهم ورئيسهم الواجب
الاطاعة على معتقديهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون
القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية و
استنباط العلة بالترديد والدوران ونفى الفارق ونحو ذلك مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعى نكان ذلك
الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم
بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية
المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي صلى الله عليه وآله والائمة بديهيا للنساء
والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير
بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات
انه مسبوق باليقين النظرى فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن
اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر
مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين
زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريفهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر
في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع
فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدى الى الحق فنقول لك قل اى ضرورة دلت
على نجاسة التكرر من الجلال بملاقات مقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك
العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول

من غير دليل فقد جفوت عليهم جداً وان قلت ان دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيرها فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد
بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك وقد وافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون
بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم كيف يستدلون على
نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس يدل عليه لا مطابقة
للفظ ولا تضمنا ولا التزاما اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرها
وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم
هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد وكذا البول والروث وكذا غيرهما من المخالفات وكذا في مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجري في
الميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي
ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم
التعارض بينهما وليس ذلك الا بالاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع
او امكان وقوعه والعلم به بأي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فعلم انه مكابرة واقتراح وخروج
عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجمعة في الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسل
وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وابراز ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا
لكنا ارتكبنا ما ينافي المعسور والمحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يكفيه الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال
في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احدثها نبي فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب
الاوان كنجاسة البول والغايط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين
اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم
يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من نبيهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من
دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك
بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب اذهانهم المترددين عند ذلك النبي
والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل ولرجوع من يحتاج في
هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعها بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر
العلم بانه طريقة نبيهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار المنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة
ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي
ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث يثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه ولاجتهادهم وسعيهم في
الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطأ في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن
حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من
تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات وجوه فان التواتر قد يحصل من دون طلب

في بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وبيان ادلتهم وانه على هذه الطريقة حجة ام لا

ونتبع كالوجا الفنّي جل من مكة واخبروا بوجوده مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان او الصبيان وقد يحتاج ذلك
الى تتبع واعمال روية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم
لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهنالك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة الى كثرة المفتين و
القائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه لعلم اولا انه لا جدوى لنا في التعرض
الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن
نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن
ان يعتمد عليه فبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم
اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح
فيما يضرنا لتسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا ثم ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن
حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به لكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في
انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات
والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول
ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية
فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم الى مشاقة الرسول
فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم
العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى
معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن
اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا اجمال ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا
حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع
غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا الا ان يقال
ترك المتابعة راسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع المفروض انتفاؤه
ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله
الله تعالى يكون معصوما عن الخطأ فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا
لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم
شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذا الامة مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة
عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فا
لاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة ع كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون
اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطابقته من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم
وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما

توضيح لهذا من الجواب تتميما انه يقال اثبات حجية الاجماع بهذه الاية موقوف على حجية الكتاب ودليل حجية الكتاب ان كان هو الاجماع فيلزم الدور وان كان هو الروايات مثل خبر الثقلين وغيره فان كانت اخبار احاد فلا يفيدنا الا الظن وكفاية الظن في مثل هذا الاصل الذي هو مبني دينهم اول الكلام وان كانت متواترة فالقدر المسلم انما هو تواتر لفظ الرواة وهو لا يفيدنا الا القطع بحجيته في الجملة والقدر المسلم منه ما كان نصا في المطلوب لا مطلق الظواهر وهذه الاية ليست بنص في المطلوب لاحتمال ارادة الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد من المشاقة وعدم الاتباع وان قلنا ان الواو لمطلق الجمع لا المعية ولا الترتيب من يقول ان الظاهر ارادة المجموع من حيث المجموع لفهم العرف ذلك كما في قولك بلدي وجلس عليه درهم بل الظاهر ان ذكر عدم متابعة سبيل المؤمنين انما هو بالتبع والمقصود بالذات هو الوعيد على المشاقة منه

ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة وهو قوله ص لا يجتمع امتي على الخطا وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطا ومنها
قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في
اثبات مثل هذا الاصل الذي بنوا دينهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث
يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا
يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختيار موافقة الاخر
وتتميمه بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل دونه هذا واضح الا ان يتوهم ان مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب
الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطا جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم
على جنس الخطا وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطا غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا
من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق
البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه في الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة
على القول بجنسية اللام بان يتوهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطا فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطا
بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد
الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع
بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطا لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطا وظاهر الاول ان
المعتبر في الخطا كون خطائيته ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطا عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف
عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها
ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق
حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه اجتماعهم على الخطا انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض
المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع
انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على خطا فمع ما فيه من اكثر
ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تع ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق
ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطي
وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطا المخالف للاجماع
حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المط واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود
على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه
كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن اتباع
لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرناه وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود
وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم
وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون كل
حكم منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك فان في الاستدلال اجمعوا على القطع

الثاني
اسم لا يزال ضمير
الشان والمراد
بالطائفة اعم
من الواحد كما هو مقرر
استعمالها كما في قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
منهم طائفة فان القرينة
يطلق على الثلثة
فالمعاني
الناسب
القصد دائما
نحو
ان
طائفة
من امتي
على الحق
في جميع امورهم
ولو بتعاونهم
وهذا ايضا يصح
على قول الامامية
بالنسبة الى الائمة
واحد بعد واحد الثالث
ان يقال اسم كلمة لا يزال
ايضا ضمير الشان لكن يراد
من الطوائف الجماعات المتبادلة
بحسب الاوقات فيصدق اذا
كان طائفة على الحق في وقت
ثم صدر منهم الخطاء وتعوض
منهم طائفة اخرى والحاصل
انه لا بد ان يكون في كل زمان من
الازمان طائفة من الامة على الحق
في مجموع ذلك الزمان في جميع الاقوال
والافعال حتى لا يصدق اجماعهم
على الخطاء وهذا هو مقصود
المخالفين من ذكر هذه
الرواية وتشكل
صدق ذلك في حق
لا تجتمع امتي على الخطاء مع
جنسية اللام لصدقها للاجماع على
الجنس مع انه خلاف
المشاهد
الحق
الناس
وحمل ايضا
لا يزال
ضمير الشان ابهم
بعيد الرابع ان يراد
الطائفة الجماعة المتبادلة
بطريقة خاصة لا الاشخاص
المعينة ولا الشخص
الامامية مثلا
على
الحق ابدا الا
عند ظهور

بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد
بان وجود الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوفة على
وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل
عليها لا تتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات اقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو
حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا نزاع
في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم وان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن
الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكروه
ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فح نقول ان كان موافقة الامامية
في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون بحجية الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع
المصطلح عندنا الا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال
زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض
كونه معصوما اخرجاه انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه
هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من
غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف فيه ظ لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان تكون
قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص
مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان
يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مط وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل
لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخ من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب
الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي
اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او
ظني وكلاهما بط اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني
فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد
فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو
الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع
وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن
التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام للخصم لانتشارهم في
مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة
او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة بالرأي
دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الآخر واجيب بان هذه شبهة في مقابل البديهة
لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب صلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة

على هذا
يراد من الحق هو
المذهب
بالحق لا مطلق
الحق وحجيتها حينئذ يستلزم
عصمة جميع الطائفة عن مطلق
الخطاء فيكون المراد ان هذه
الطريقة الخاصة حق من جملة
الطريق ابدا الخاص
ان يراد
ذلك ايضا
مع جعل اسم كلمة
لا يزال
ضمير الشان
ويعتبر تبادل
في الطوائف
فيكون المعنى
ان الشان ان طايفة
من الامة مستدينة بدين الحق
ابدا وان تبادلوا في اخبار
الدين الحق منه رحمه الله
اي الحكم بان المخالف
مخطئ للاجماع
المصطلح عندنا
الا لاجل قضاء
العادة
وهذا الكلام في
زماننا مكان
تحقق الا
جماع على مصطلح
العامة يمكن الاستثناء يظهر
بكل تاجين الامر فلا
ثمرة لهذا الكلام منه رحمه الله
هذا قياس استثناء يقتضي
التالي في القياس
الاول وكذلك
لمنوال الاولى
لكن استثناء
التالي
في
خبر هنا
على الجملة والالزام
للخصم منه
رحمه الله

المطمورة
طمرت الشيء سترته ومنه المطمورة وهي حفرة
يطم فيها الطعام مجمع طم البئر ملأها مجمع

بان رايهم

١٧٦

بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم برايهم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منها ان المرجع المعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب اقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه الفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم دخلوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم الاطلاع على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قائل بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص ما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم ولا القول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد المخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس في ذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج

صح انما يرد هذا الشك على الطريقة الثالثة من طرائق مذهبنا وعلى مختار العامة في الاجماع لانا اعتمدنا على الدليل العقلي ولكنه لا يتم الا مع دعوى القطع من الاجماعات الفقهية بتوسط الاجتماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع المتوسط في الاجماع كما مر منه رحمه

بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطا المدعين فان ارادانا نجزم مع وجود المخالف بخطائه في الدعوى فهو في غاية الظهور
من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه مم لما
ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية
مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر
المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم تنبيهات **الأول** انه قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الناس
من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم
لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على من بنا
في غير المعصوم ولاحتمال الخوف والفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت من الرضا نعم اذا كثر
ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة **الثاني** قال في المعالم الحق امتناع
العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الائمة السابقة على ذلك انه لا سبيل الى العلم
بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى النقل متواترا وآحاد
تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
اقول لا يبعد امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء
ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمن حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان
المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا
لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى
كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب
ولم يعتمدوا على ما بيد من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى ان هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل
الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك الحسن ذاتيا او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه
متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا
الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الماخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال
ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلوم الماخذ كما استدلوا
في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة
بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين
متلبسة بوصف المتممية ولازمه التاخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجتماع السلف و
الخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على
حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا
الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم باقوال
العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا

وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا ولو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة
وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام
والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء
مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية
بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة
كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في يه عن بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و
تظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع
والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب لم عن مراده
واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعا حصول العلم
بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على
ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب اه
لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح كخبر العدل عن امامه بلا واسطة
مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلو ايتامهم
الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو
الاجماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه
عليهم لا يمنعه واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى
او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لساير التوجيهات التي ذكرها
الشهيد ره في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الان يرجع الى الاجماع
على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح
المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن معه مجامعته
لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء و
من يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها
لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت
ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم
يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية
او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا
وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له
مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يفترون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الجانبين قلت فيبقى
قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون
بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل

فتاويهم بمنزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في اخر بعد
ما نقل كلام المحقق وقوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطا بمامون على الظنون انتهى وسيجيء منه ره في مبحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا
اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل
به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في كرى الرابع قال في كرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع
فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلنا يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره
ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان
المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة
حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد
انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان
الدليل الذي في طرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة
ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب لم اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي
الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كانوا يتبعون
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل
عن والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه
كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم نعرف خلافا للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم
فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي
واما القول بان جل كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه
على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جراة عظيمة ولا ريب ان
ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم
عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه في كتبه متخالفة بل ربما في كتاب واحد فتاويه
متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعيته اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما
يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما
كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان
اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متاخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف
والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء
من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان للترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد

بيان قد نبه عليه الشهيد الثاني في كتاب الرعاية في علم الدراية في دراية الحديث مبينا لوجهه هو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ

وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا
مشهور الاصل لروايات اخرى وجدناها مستقلا في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان هيهنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية
الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية
الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه
الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطأ في الظنون وهو
لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء مع العلة وغيرهما فما يحصل
من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور **الخامس**
قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات
ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الرابع
على ما اجمعوا عليه وفي ذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب
اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منهما على موضوع كلي لكن حكم موافق لاحدهما في
بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في
استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطى الجارية البكر
ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع
المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به في
شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المراة دون الرجل خرق للاجماع المركب كمسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة
مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى
هذا قولا بالفصل ويقولون لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة
الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك
كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وقال
بعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة وقولا بالفصل بين المسئلتين فقد يجمع خرق الاجماع
المركب مع القول بالفصل فقد يفترقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما
ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوئة وامثالهما وامام جانب القول
بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل
الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحصل التصريح به من
كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام او بعض الاحكام ولها صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما
مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو
النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف
وغير ذلك وكذا سائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول
مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس لنا هنا اجماع مركب ولو ورد هذه الصورة في الاحكام

والحاصل ان منشاء الشهرة الاصولية الظن الحاصل من الدليل العقلي وهذا الظن يقدح فيه بانه ليس بمامون عن الخطاء ومنشاء الشهرة الفرعية ايضا الظن سواء كان حاصلا من الدليل العقلي او النقلي لكن الادلة الدالة على حجية الظن بعد الانسداد في المسائل الفرعية تمنع عن القدح المذكور هكذا افهم المراد من هذا الكلام والله اعلم سيد حسن المراغي

تحرير الكلام ان يقال ان القول بحجية الشهرة لا يقتضي بحجيتها مطلقا يعني الشهرة من الاصوليين يستلزم من قولهم بعدم حجية الشهرة عدم حجيتها في الفروع لان منشاء الشهرة منهم هو امر عقلي وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون بخلاف الشهرة الفرعي فان منشاء حكم المشتهر ظان لا يدخل فيها للعقل غالبا فالظن الحاصل من الشهرة الفرعي اقوى منه من الشهرة الاصولي فالاولى حجية بخلاف الثانية منه ره قوله وهو لا يقاوم الذي يبتني عليه الحكم وهو عدم حجية الشهرة في قول الاصوليين امر عقلي هو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون بخلاف ما يبتني عليه قول الفقهاء في حجية الشهرة في المسئلة الفرعية فانه العلة المستفادة من انسداد باب العلم ما يعتمد عليه الاصوليون ايضا منه ره

قال ... منه ره

الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء
القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطات العذرة وكذا غيرها من افراد الماء
القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجيسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما احتمع فيه الاجماع المركب مع
الاتفاق على عدم الفصل فهنالك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم
منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد
عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من
اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات
بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها منها وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا
كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم
فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله ورث العمة وورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة
وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس
قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج مثل قول ابن عباس دون
الزوجة وفي عكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة
حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة ليستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال
في لم والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج
قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع
الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل
واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك
وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد
البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل
الذمي وبيع الغايب المتقدم فيهما مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل
المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على
عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة
قتل الذمي وبيع الغايب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي
هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل
بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى
ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي
عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا
حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة براسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب
فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على كل واحد منهما وانما
بطلان م

مايل

ماقيل من ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم
انما هو نفس اتحاد الحكم في كل الافراد بل لزومه تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول
سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكلي في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول
باتحاد الكل في الحكم لزوما نصا كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا
جميع ذلك لكن المسلم من العقل على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة لا التهم
المقصودة لا التبعية اذ ادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق
في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه لا ما فيما لم يتفقوا عليه
بان يخطي كل بعض في مسئلة غير ما اخطا فيه الاخر فلا ينفي اقول قد عرفت مما ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص
الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطا بجعل اللام للجنس او للعهد لكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا
احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث
واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم
كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين و
تابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قسمان الجائز ما لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب
بان الظاهر انهما اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك وما عندنا فلا اشكال العدم لثبوته ثم ان الكلام في تحقق
الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة قانون
اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى
الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة
احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم في ثانيهما التخيير وانه يجري مجرى
خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق
بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر ولو خيرنا لاح
لا ستبهنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح
كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين في حكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر
ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده
اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض
اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين
لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فيمتنع لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما
وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام
ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في
وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا الا ان يرجع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما
من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطا
بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء فان رجع الى الخطا اولا ويكون الفرقة الاخرى بعد الرجوع الى الصواب

الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان فى وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم
لان تباين كل واحد الا انه خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلابد من معصوم حتى يصدق
عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله لا يزال طائفة من امتى على الحق بناء على كون اسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون**
الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام
على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور او على رايه او اعتقاده على الطريقة التى اخترنا
فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا انا شيئا عن علم فهو نبأ وخبر واما الثانى فلما يجئ فى مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان
الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثانى انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فيتم
دلالتها عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذى نقلوه فى حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دور ويمكن ان يظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذى هو مدلول التزامى للاجماع المنقول
الذى نحن نتكلم فيه فهو الاولى وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظن فدلالته عليه واضحة لان
معتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص اقول لو انسد باب العلم لو سلم فانما هو مسلم فى الاحكام لا الادلة واستدل
ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظنى المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعى المنقول به اولى وسيجئ
الكلام فى توضيح هذا الاستدلال وبقوله نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه
اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك الدعاوى ايضا وعن الاول والثانى بانهما لا يفيدان الا الظن وهو
غير معتبر فى الاصول لو سلم واحتمال الخطاء فى مدعى الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند
والدلالة والتعارض من الاختلال والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه فى فهم المقصود والاجماع المنقول
خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع فى الاصول خالية عن شاهد ودليل وقدم الاشارة اليه ويجئ
والحق ان المقامات تختلف فى الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على
خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلابد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات
والاخبار حرمة العمل بالظن فى الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقى الاجماع المنقول تحت الاصل
يعنى انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذى هو المدلول الالتزامى لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه
ليس بحديث اقول اما الايتان فقد ذكرنا انهما يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجئ فهو لا يدل على
حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا
متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل
والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن فى فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت
حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذى لم نعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد فى زمان الائمة
لا يثبت الاجماع على جواز العمل به فى زماننا ايضا فما نقول فى غالب اخبار الاحاد فى زماننا نقوله فى الاجماع المنقول فان
اردت اثبات جواز العمل على الظنون التى تحتاج اليها فى العمل باخبار الاحاد فى زماننا من جهة المتن والسند والدلالة
وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر
الثابت من كونها ايه حجة هو منه اسم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع
على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن

ثبت حجيته من اجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل
ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة
امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار
حرمته من باب ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا
سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما
يستفاد من الاخبار ايض كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من
مدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع
الخطا من المدعي ايض في استنباطه ايض لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها فكما ان التعارض والاختلاف فكما
يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجيته حجية خبر
الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطا والخطا في القطعيات في غاية
الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض
الاجماعات ومخالفتها مبتن على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على
خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قراين اخرى
وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث و
غفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في
الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام ع وانعقد اجماع اخر على مستند اخر
بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المتخالفة من الاحكام عنهم ع ظاهر من جهة التقية و
غيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعويه ايض من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي
اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجتماعهم على الباطل
لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم
المنقولة مع انكم لا تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول عن مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة
فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف
عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في محله انشاء
الله تع واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم
نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عنده ايض هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب
العدة مصرحا فيها انهم ذكروا ذلك ايض في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايض فقال لو عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه ان يظهر بنفسه
او بغيره ويردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا يدل على ان
الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا او هو اغلب

سفينة ج ٤ د

بذلك فذلك موضع

سفينة ج ٤ د

مايذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا عبرة عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن رأي
رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة
المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعارف اصطلاح آخر
تدليس منه فالظاهر من حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المعدل
انه يذكر في كتابه ليكون معتمد الكل من يجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل
مع ان الغالب الشائع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول
متعالم لو يعرفونه في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة
اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم
يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية
الاجماع المنقول راسا وهيهنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى نقل الاجماع بمظنة حصوله واخرون
لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه
ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو
القسم الثاني فيحمل اطلاقهما عليه وكل ما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي
او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا وانه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة
في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول
بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد كما مر ولكن لا بد من البيان
لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه
اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند
والمرسل وغيرهما وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات
والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف
بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسألة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب دون رواية عن شيخه فهذا
موقوف او كما اذا روى عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي
سؤالا فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق
آراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم
انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمصادمته للعدالة فظهر
بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان
القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك عن الضرورة
وفرضه بدونه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فيمنع انحصار التواتر في المحسوسات
بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسألة علمية باجتماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على
بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل
يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطا فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطا اقوال المجمعين مع

دعويهم بمعرفتهم من حالهم ادعائهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بانه مدعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء الا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثلا ان العلماء الكثيرة لا يتجسس بالملاقاة فلا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لآرائهم لان قولهم لا تجتمع امتي على الخطا كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطا يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطا ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فهو قطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته بنفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطا والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قرائة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام الا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنيته نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القران لمن يعلم قطعا بان القران قطعي وموافق لنفس الامر ومحدود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك الا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا لان الاجماعيات ليست متعينة في الخارج بشخصها لا يتجاوزها حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروي عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي الخبر الشائع فانه يحكي ما هو ظني له انه من

صح

ويمكن توجيه كلامه بان مراده من الفقرات المتفق عليه الفقرات الذي اذا ثبت الاتفاق عليه يكون حقا فهو ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني يحصل القطع بحصول ما اذا حصل بالتواتر كان حقا وان لم يثبت بالتواتر فحصول ما اذا ثبت الاتفاق عليه يكون حقا ظنيا لظنية طريقه وسنده لا لظنيته نفسه يعني لا لانه لو حصل الاتفاق على ذلك الفقرات يصير الا يكون حقا واقعيا ويكون ظنيا قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بالظني الخ مراده محض التشبيه في مدخلية القطع وان كان بمجرد الفرض يعني كما يصح ان يقال هو قطعي الدلالة بسند ظني فكذا انه بحيث لو حصل الاتفاق عليه لكان حقا واقعيا بسند ظني فغرضه من هذا التشبيه تفهيم معنى كون الطريق ظنيا دون نفسه وبهذا التوجيه يندفع كثير من الابحاث الآتية ولكنه بعيد ومع ذلك يبقى عليه الاعتراض الاول وليس ذلك لا يفيد تواتر الاجماع على المشتهى ولا اليقين على مراد المجمعين كما لا يخفى منه طاب [illegible]

الشارع فان اقتصر على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا قوله وليس عن ضيح الخ لا يتوهم هذا المعنى احد
من كلامه قوله فالنص المحكى اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان موافقا الغرض الحاجبي كيف
وليس موافقا لغرضه كما عرفت **المقصد الثاني** في الكتاب **قانون** الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب
نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلمة على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل
القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم ثم بالظواهر
فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة
لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه
قد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل
اقول في هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في
الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما
نشاء هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص
بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان
النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث
رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصصا عن عبرة ووعدا ووعيدا و
اخبارا بما يجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان منه وما جعل القران
من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل
اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك لان النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا واجلها و
اتقنها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته لا مجرد تخالف اسلوبه لسائر الكلمات ولا
يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف
في فهم المعاني على بيان النبي ص من دون ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على
جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة
في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون
الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره من هذا
النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم
عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض روايات لا يدل على توقف فهم جميع القران
ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل ان فيها المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مدعون
بما قاله تعالى هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في
مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه محتملا معنا بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد
بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يرادف النص او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعلوم الغني
عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبتني على
الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على

النمط الطريقة من الطرائق والضرب من الضروب يق ليس هذا من ذلك النمط اي من ذلك الضرب مجمع

في حديث النبي ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي قيل سميا بذلك لان العمل بهما ثقيل وقيل من الثقل بالتحريك متاع المسافر الخ مجمع

السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انسي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف كرر عليه القول واستفسر
بين له ثانيا ايضا فلا يسفك ذلك ايضا عن البالغ لفظه محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من
المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز او تعدد المجازات
وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر يعتد به سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد او اشتبه دلالته في غيره فما وضح دلالته اما
للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع ما تشكله بعضهم
في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او ميلا استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار
ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه
مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيانها المتشبث الى
كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكنه
الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظا ما ان يتمسك به لم يتضح الا لفظ النبي لا لفظ الكتاب
حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج
الى بيان الامام فانه يشمل العربي القح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان
عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا الايناد دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه
العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعي تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه
اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك باحكام الكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على
البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم
لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان
هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران
في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع انما يعلم القران من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين مجلس الوحي او الموجودين
في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ
احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران
اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم
راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بعد بيانهم لنا ولو اوتيناه في سنبة كيف ولا خبر يدل على ذلك التحصر بحا
ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان
واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروي
العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا
كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في
القران بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي
وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء

فهو تحكم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل
في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه
هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها
ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد وضوح هذه العوارض فنعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال
في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة
المعارض ويشهد بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل
من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون
بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي
فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد
ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع والاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر
فان كان بالايات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان ادعى ان هذه من المحكمات القطعية الدلالة الا من
الظواهر ان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة
على حجية الظن الحاصل للمخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه
ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة
الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن اخر علم حجيته كان نستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك
بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة
اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية
وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب
معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا
في القسم الاخير فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما
يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز ولكونه
اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك
فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق
المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا انما يتم لو لم يمنع المكلفون
على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث **الاول**
انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان والزيادة في القران وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة و
النقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق
والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان
في القران الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو بعيد ويدل
على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله ره في رسالته منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما
روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط

بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص
ليس هكذا نزلت وانما نزلوها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي ع فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم و
منها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم
امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان
يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من
المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه
واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه و
لن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض
خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع
حروفا من القران ليس على ما يقراها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرا كما يقراها الناس حتى
يقوم القائم ع فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على
ثبوت شيء اخر نقص من هذا القران في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني
انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون
الايات بشيء لم يكن اظهاره مصلحة في وقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القران
داخلا فاخرج وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث
وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف
كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد
السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها
عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمن سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام
مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع
فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في ازمان
القراء وذلك ان المصحف الذي دفع اليهم خال عن الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير
المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع
السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما دفعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا
في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي
بعده كانوا لا يجيزون الا قرائته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة
فاشتمل كل واحد على انكار قرائته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين
والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كانوا هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس
ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ع على الحوض اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون

اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذاد وعن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم
التغيير في القران الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القران في مصداق الاية ولا ريب ان ما في
ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان القول بجواز
التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب
البلاغة اللذين بهما مناط الاعجاز بحالهما بل بتشكل وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا
الاجماع الشيخ والطبرسي رهما في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر
وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك با
بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي لا ينافي ما ذكرنا فانه
امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي بتجويزهم العمل
بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغيير
الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسما
اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف
وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم **الثاني** ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة
وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق
بها القراءات الثلثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها
متواترة الشهيد في ذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا
يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسما
الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى كلامه ره وبعضهم
زاد على ذلك وهو بعيد وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المقتدى ذكره بعد
اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند
تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة
احدهما عند قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية
لها من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر
فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما
ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة
او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما نقلناه عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلناه
في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قرائتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي
يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقرائة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي
عدم علميته صدورها عن النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سوى ذلك اوفق بطريقة الاحتياط
واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد

ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناها على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة
احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش و
بعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء
في القران ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء
فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى
كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان
الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه ع كذبهم لاجل
فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر وقوله ع نزل على حرف واحد من عند الواحد لا ينافي
صحة الخبر انما اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله
تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها في
العامة عن النبي ص وكذا ما رووه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل
الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصحيحين قال قلت له ص ان الاحاديث تختلف عنكم
قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية
اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن
ابائه قال قال رسول الله ص اتاني ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي
فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف
كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل
قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيدهم من احاد النفر
استبدوا بارائهم كما تقدم واسناد ما بلغهم كما تقدم واسنادها الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة
من قولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف
المذكورة في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة القراءة المعصوم فكيف يكون
القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان
يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اثبات الاختيار والترجيح لا رواية
اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصوم ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل
عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة
مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بينا
عليه من كون ذلك بتجويز الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا و
انعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر
بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة
من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض

اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران نزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى وقوله وانحصار القراءات الخ متشابه المقصود والاظهر انه ابتداء وتحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع او العشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهّرن فان ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه فيما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا فالتعيين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف **الثالث** لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الاحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث

في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان

المطلب الاول

في القول **قانون** الحديث هو ما يحكى قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامهم في الاغلب امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة والتابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد به ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا او ايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم

التسلسل

التسلسل فبقي لحصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذا لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت
الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت بنفسه نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي
فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف
بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن
الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحيلولة تماثل عن اثره وتاخره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن
هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام
يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يتفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجتيه من اخبرني بقدوم زيد
فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر
الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكما في وقد يتوهم ان تعريف
الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف
الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان
شئت تعريف صدق الخبر فيقال الصدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه
على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته للمتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال
الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان
لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير
معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم
الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق
سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا
من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب
ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا
يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب
ما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا
ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتماله لنفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك
للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم
والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح
عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا
والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب
انما يكون من جهة مخالفته اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه
من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يق ان هذا

لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع
ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية
وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب في
هو عادتهم وسجيتهم فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة
لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤل التسمية
الى الخبر والا فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب
الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها
انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها
الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله
ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق
هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل
على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم عن الحشر والنشر او عن نبوته
في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر من كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني
غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد
ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان وعارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر
لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل
هو شيء ثالث وخطؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب
بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان
القصد اما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خبر المجلس المنعقد من قوله
البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في
عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل
لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فيحمل هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه
ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا
ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق
معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره
فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بالطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت
واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر
شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور مع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها
بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان
الكفار يقولون ان خبره صلعم مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب
ولا يناسب طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه

بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدمها لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فصدر عن اعتقاد
المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يتيح مجال الادخال الا قصد فيه ولا شعور في الكل الا ان التشبيه
بالمجنون اما من جهة خبايا الاثر وافكاره او من جهة مطلق تكلمه واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره امر واحد
وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العيا بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك
ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فما يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك كالمجنون ويعتقد
المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخبرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه
الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا المخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور
كلام المجنون وحاله او المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخباياه ولا يبعد ترجيح
الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد اظهر وفقه
الجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر
ان المراد بالاعتقاد هو قابليته ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا كلاما طار فلم يلتفت اليه
من قبلي هداني اليه التامل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون
صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار
تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على
المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال
لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو
صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا
ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان منشأ الاقوال الثلثة في جواز وصف
الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقته الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده
من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد
مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه الا بما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن طريق الواقع الا باعتقاده وقع
فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقاد هم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت
ان الكذب والصدق امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا ما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان
شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي
من اخبر بصدق شيئا فاعطاه بشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فبرّ بنذره اذ اظهر له بعد ذلك انه
كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كائن في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا
اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وبرّ النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ثم مع انه يجري ذلك على المذهبين
الاخيرين ايضا فانا اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق
للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب سابقا الا انه صار كذبا الان ولا
معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو
كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل

قوله
فيه نذره قال الجوهري
فلان بير خالقه وبير اي يصيبه
والظاهر ان البر هنا مصدر
بر بمعنى الطاعة
طاب ثراه

قوله بخلاف المعتقد
لما كان نظر المعترض في اعتراضه
المصدر بقوله فان قلت ابدا الفرق
بين الاقوال الثلثة بانه لا حاجة في قول
المشهور الى اعتبار اعتقاد مطابقة الواقع
بخلاف القولين الاخرين تقريب لكن المشهور مبني
على مطابقة الواقع وهو لا يختلف
بالاعتقاد وعدمه
فمنعناه بان كلما ننافي وصف
الخبر بالصدق هو من علمنا الذي لا نصف
الذي هو امره واقعي ولا ريب لكن وصفنا
اياه بالصدق يتوقف على علمنا بالمطابقة
واعتقادنا اياها ثم دفعناه ثانيا
بان ما ذكره المعترض في
مذهب المشهور
يجري في
القولين الاخرين ايضا
فكما ان اعتقاد عدم المطابقة
لو لا يوجب عدم اتصاف الخبر
بالصدق في الواقع حين
اعتقاد
عدم
المطابقة وتصديق
عليه بعد ظهور بطلان
الاعتقاد انه كان صادقا حين
اعتقاد العدم ايضا على المشهور
فكذلك في القولين
الاخرين
ما اذا تغير الاعتقاد
فيحكم النظام ايضا بخلاف
المعتقد اولا حسبما ذكره في المتن
فليتدبر

يلحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة يعني ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها
كتابته ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتعريفات التي ذكرها ده لان قول المدعي
كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلاثة
وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل
ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقة الواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار
ايضا تابع للاعتقاد لا الواقع وكل ما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا عن غير علم واعتقاد فان هذا
معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط
الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب معناه على مذهب النظام انه خبر غير
موافق لاعتقادي فكذا غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقادي فهو
اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد
بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح
المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة
مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث
هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته
لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بلا لحاظ
بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان عند
المخبر كذبا لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق
عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب
مط فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة
اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى
معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقاد
على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر
هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم
في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع انه عليه تعالى مخالف لما اعتقد
فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين في بدء فغرض ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر
الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم و
بالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا يلزم ان ينحصر اتصاف
الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم
ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم
لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم
كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر

هذا ما ذكرناه قوله وحاصله ان حاصل ما ذكروه في الجواب [illegible]

لاعتقاد

لاعتقاده مطلع على الخبر وبالجملة سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بما لا يتم بتقريب انه انه تم اطلق الكذب

على مثل ذلك فان ما شهدنا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا او

منع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا

ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك مع تقييد لاطلاق الاية

وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييد بما

ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان ساير الفروع التي

ذكرها ره ووافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب

المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة ره في التهذيب حيث قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان

بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا الا انا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على

تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه الان لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم

بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره اقول ان اراد انه يثبت

الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد

هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام

ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك

ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين و تفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة

لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ

لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني

فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ

الصدق والكذب بازائه وليس المراد به انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين

عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع

بسبب كونه غير متعلق بالاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل

للوجوب اولا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم

ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل

الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل

ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل

له على الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل في

بعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكلمة من وما وانهما للذوي

العقول او لغيرهم بل في اصل منشأ اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما

الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني

الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك مما في الجملة مما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ

هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ

لمعتقدهم بل لاجل الرجحان الفرع

كما قال الشهيد ره في اللمعة لو قال ان شهد لك فلان علي بكذا

فهو صادق فالاقرب البطلان لجواز ان يعتقد استحالة

صدقه لاستحالة شهادته عنده وقال الشهيد الثاني ره

في شرح هذه العبارة ومثله في محاورات العوام

كثير يقول احدهم ان شهد فلان اني لست لابي

فهو صادق ولا يريد الا انه لا يصدر منه الشهادة

الخ سيد حسن الحكيم عفي عنه

العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ بحمل على معانيها التي اصطلحها
ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن ساير الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش
او الشيء الاصفر الذي يتجمد فيه اللبن وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها
ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين
يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او
دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية و
طرق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل
في تعريف المذكورات و كان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب
مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة
فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا ان محض الكلام
في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فتنقح الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو
نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه ان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام
العضدي لما كان في اخر المبحث قابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال
الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه فهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره
من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة
لفظي منهم السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان انحصار الخبر في القسمين
ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في
شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا
نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب
القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو
الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات
الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك
عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي
المصطلح لا نفع فيه اصلا الا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله
نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية
لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي ره كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه
وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفرد كبره كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والى تعيين العتاب
ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب
هو ما يفهم من الكلام ظاهرا الا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف
بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذلك اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم
من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ

ابنه صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر و نظيره
ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة ثم ذلك الاتصاف داير مدار عدم ظهور الفساد
ثم يتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل
بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب
ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي
هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات
التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان
فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر
بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك
النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة و
اذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا
زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها
اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من
حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها
تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا
فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة
يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك
الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صادقا درهما وقال اخر يا زيد الفاضل لا يبر النذر باعطائه وان وافق
فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة قانون الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا ومعلوم الكذب وما لا يعلم كذبه
وصدقه وهو اما مظنون صدقه او كذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا
الواحد نصف الاثنين في نظري ومترتب من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل المطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ونظري
والثاني مثل خبر الله والمعصوم والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر
العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر والاحاد اما المتواتر
فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر
بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن ولما بغير
القرائن كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا تنفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما
بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على
الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين
وكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لولم
تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة
يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا ما سيما مع ملاحظة ما يذكرونه

في نفي تعين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا
لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم منها بجهة خصوص الواقعة او ملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع عن الشبهة يلزم ان يكون
هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبر جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة
لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكره غير مطرد فلو لم يمنع من مدخلية حال المخبرين في السامعين ونفس الخبر في حصول العلم فالاولى
ان يقال خبر جماعة يؤمن تواطيهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق
الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان وقائلة
بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماضي لا الموجود
لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم با
بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد هو محال عادة وفيه مع انه
مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين
لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده
فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد قتل
اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع و
لا يهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع و
التظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل
عصرنا وهم لم يرووا الناس سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في بعض (وذلك صح)
الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان
سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل
عن سلف يحصل القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظان وجود البلاد
النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك
الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون والمخبرون لذلك وتظافروا في الاخبار
حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي
الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما (الاجماع) فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون
في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه
عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة
من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد و
ذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية
المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل
من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق
بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون فيهما مع انهما
لا يردان الا على القائل بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في

في حصول العلم من جهة كثرة الموانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما نشاهد في السوفسطائية

وانما هو من جهة بهت وعناد تنبيهات الأول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري

قال الكعبي وابو الحسين البصري والجويني امام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى

التفصيل في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على

توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا

لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري

فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج

الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم

منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك

ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع

منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع

على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن

على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظر ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن

المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري

وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا احتياج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور

هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا

المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون

العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان تكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من

احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فنقطع على انه مستدل عليه هذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ ره

في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل

في ان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى عقيبه اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتامل

في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق ان العلم

ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطالب التي كانت حاصلة بالعلم

الاجمالي او التفصيلي فان من استنبط اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب

عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه به اجمالا يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه

بفعل الله تعالى ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواتر بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن

ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة

وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها

من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس

عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والافلا نجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم

ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبتن على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار ودفع

ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث
فلا نعيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والثاني باطل لانه يتوقف
على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري
حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل
اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال
وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا
يحتاج الى الشعور به بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة
كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا
يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم
ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني نحاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي
قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق
ما ذكرنا من التفصيل الظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسبه في بيت القول بالنظرية اليه ولعل مراد
الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المترتبة في نفس الامر وكان
الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما سيان
في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق
بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل
حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك
فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم
ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة
التي اشترطوها هنا ان كانت ماخوذة في مهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية
لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورته في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم و
ثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة
في مهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات المهية
عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذ افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه
لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم يشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد
اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل الاصطلاحي في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم
على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انه مما نحن فيه
في صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثير واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر وهو ح فنقول ان اريد
من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون
به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا من القرائن اللازمة للخبر ايضا

وهم فيما الجماعة الصدق الكثير مطلقا عليها

فالمتواتر

٢٠٤

فالمتواتر حينئذ هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعتبر
الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان زيد امتناع تواطئهم على الكذب بلحاظ خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان
هذا الشرط المحض او دراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع
الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم
في هذا غاية الاختلاف فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته التعريف الذي اختاره
السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من
خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكان كل من اشرب قلبه
حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في
اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعتبر هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وغير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا
دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع
تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم
فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع تتميم اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى
مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد
مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم
انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جوده
حالا لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى تتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها
فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان
ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوا او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ
اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين
او الفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر والسنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف
الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق
وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل
ينجس بالملاقاة وفي اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل وبتم ذلك على وجه فيما
كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء
وقوله حين سئل عن التوضي مما دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المفهوم
بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لانه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم
الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان

اراد من الوجه اما وجه استظهار عنوان النوع في الخصوصيات اذ فرض ذيل المتواتر فيها في القسم الثالث والوجه الاخر استظهار نفس الخصوصيات هنا لكن استظهار النوع يحصل في المجموع من قسمي السابع

هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطالب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها
بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا ضرب عمرا وآخر انه ضرب بكرا وآخر
انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل
العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب في ذلك وورود الاخبار فيما يحرم عن الزوجة من الميراث بان يقال حرمانها في
الجملة يقيني لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر
الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهينا الشرع عن الوضوء عن مطلق الماء القليل
اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف
الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر
الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم بكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي
وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة و
السخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل في التطويل والمقام الطويل والكرات
من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه
الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ هذه الآثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه
ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة
مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر و
الثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب
آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس
ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن ولاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع
على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع حيث المجموع
هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين و العطاء ولعل كلام
العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من
الجزئيات في ذلك هو المتواتر لا الآن احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة
بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك
الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها
الملكة النفسانية واما قوله لا الآن احادها صدق يعني ان المتواتر في هذا الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في
معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منهما كما في الصورتين
السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها لكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني
ماهو بمنزلة مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من
الوقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك في الدلالة و القدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام
انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان
القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والامكان اللازم عليه ان ينبه على

اذ ذلك

هامش: المجرى
هامش: ثالثها
هامش: وذلك لانه لم يذكر في مقام بيان التواتر المعنوي الا العبارة المذكورة التي نقلناها بعينها وحملها المعترض على الثاني من وجهي السادس منه

ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت في ادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض

ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر يجمعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء بوجه كثرتها مع

دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثامن القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل

من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة

الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل

على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل

كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر

من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلابد ان المتواتر هو ما يكون نقل المخبر منوطا بالحس

وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له

المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازم سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع

الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع

المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل ومطابقة آرائهم لاقوالهم فكما ان هذه الاقوال محسوسة ومطابقة

الآراء مدركة بالعقل فكذا في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يوجه الوجه الاول من الوجهين ان العلم

بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنته مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذا فيما قبله قانون

خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض

ما زاد نقلته على ثلثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم

اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه وقول قد

عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا

ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا

تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني

لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل

من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما

سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فللخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة و

منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في

كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حد

يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم

من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في

بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه من الاشارة اليه من القول

بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل

خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل

يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهنا اقوال ثلاثة

واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة والداخلة في خبر غير العدل لم يقل به احد منهم وكان اشتراط
العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه عموم فلنقدم الكلام في
خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه
يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا
ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد لكن
ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر
العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل
للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع
وانما هو في الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلاثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا
علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه
لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل
لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة
من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة
اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر
في موضع اخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الافادة في مثل ذلك الموضوع ايضا فهو ممنوع
وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من
الاطراد وجريان العادة في المتواتر فنريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا
لثبت الاطراد بالطريق الاولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق فمردود لك بآباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب
وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر
في كون الترتب عاديا او كونه بسبب جريان عادة الله تعالى بمقتضى الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل
بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد
ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السمنية في
المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذا
لو ادعى او لا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدق خبر عدلين
في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة
ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث
ان اراد انه لو حصل العلم به للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا واذ
اراد انه لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لاخر
وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فالاظهر
فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من
صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانه

يحصل

فانهم نقلوا قول القاضي وابي الحسين البصري في الخبر المتواتر بان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر ثم قالوا وهذا صحيح بشرط تساوي الخبرين في الواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت تفاوت افادته العلم بتفاوتها وذلك بعيد جدا لتفاوتها تفاوتا عاما

يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غُشي عليه فافاق ومات ولد اخر له فجاة واعتقد المخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكك ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصول للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكك المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الاماندر فخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد

قانون اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايض ليس فيه بل النزاع في جواز العمل بالظن مط واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا بنفسه وبمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بل الخلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس منعه تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تع ايض لجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص بشيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء

خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه
عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء
حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن
توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم
خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو فيه ولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه
انه لم يجئ الفاسق بالخبر لا انه لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين هو التثبت وطلب ظهور حال خبر الفاسق والتثبت والقرار
حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم
وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم
خبر اصلا او مجيء خبر عادل وقال لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل
فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال
كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وتقسيم المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع
لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان
فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث
المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من
حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط
وهو خلاف الظ وكيف كان فيتجه الاستدلال بالاية ولكن يخدشه في الاستدلال ان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل
على جواز العمل المقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال با
بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل
الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايض واعترض ايض بان سبب نزول الاية ان رسول
الله ص بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع
واخبر رسول الله ص بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايض التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر و
المقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ نكرة لان على
العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد في التعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض
لمثل هذه المفسدة العظمى لانه كلي مط وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك
ايض يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها في الخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق
وقد يعترض ايض بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل
على حجية خبر العدل مط فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد تعييرا عليه والا فكان يكفي ان يقول
ان جاءكم احد بخبر ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد
عن عام المفهوم بدليل خارج والمناسب للتعبير ح هو التعريف في العهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان
ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه

لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوا اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت
بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام
وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة
بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله
للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية
مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل
على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم
وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمستمعين في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى
فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيّنا في مبحث
الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب فيحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب
والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان
الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان
يقول يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب
الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقول يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل
بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معنى استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل
الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا
يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر سوى
العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين
العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقول ان المكلف
مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل
على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته
ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل برائة الذمة عن مقتضى الوجوب
الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة عن هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة
بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصلح جواز لاعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير
في الرجوع الى المجتهدين المخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير
في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم
ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين
ولا سبيل الى العمل فرخص لنا الشارع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم
الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية

في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا
عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور
بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من باب المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد
من الاية على ما بني عليه الماول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا
قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر
الواحد فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب للاجماع اتيانه على سبيل الوجوب
كما توهمه فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
عند عدم دليل آخر رافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير
وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة
المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال
بالتكاليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب فان
قلت نعم ولكن يقدر على استنباطه من الاصل ايض فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة
الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البرائة الاستقراء والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام
مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقع بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك وبقي الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على
ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تع ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية فيشبه حصول
الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين
بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم
مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول
بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة
في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايض بان مقتضى
الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد اجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية
(وهو اخلال لنظام العالم لو كان كذلك)
الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي
في الكل واعترض ايض بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايض بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه تم
بالتهديد على ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم
مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايض بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام
فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة
في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر و
نقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايض مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى
لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوايف المجاهدين
وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايض بملاحظة ما سبق كما لا يخفى **الثالث** قوله تعالى
والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي ص والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال بما

قوله فتامل اشارة الى انا لا نسلم كون المتبادر ذلك ولو سلم فانما هو في زماننا هذا لا في زمن النبي والائمة عليهم السلم وما يفيد في المدعى كونه متبادرا في عصرهم عليهم السلم ١٢

بينا سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب الطهارة انه يجب على السامع الامتثال به فتدبر **الرابع** اشتهار العمل بخبر الواحد في
زمان رسول الله صلى الله عليه واله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم
باتفاقهم الكاشف عن رضاء بل كان عليه السلام يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام
بدون اعتبار حد التواتر وكذا اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها
وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عليهم السلم على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما
يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان
كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر
كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان من القراين
المفيدة للعلم مما ياباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع
منهم على الجواز مدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب
فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه واله او واحد من الائمة وكان
ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك لان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى
بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه واله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق
جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه
لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في
الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم
اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفنا ورواياته لما كان عاملا بالقياس
فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال
العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة
عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم انتهى ويظهر منه ره ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه
وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة عليهم السلام ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب
اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة
العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا كان على ذلك ظهر له العلم بجواز العمل
بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جايزا او واقعا في زمان الائمة عليهم السلام لم يخف على مثل السيد
مع قرب زمانه بهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع بان استبعاد انه كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار
المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقة الائمة عليهم السلام ومذهبا لهم لصار شايعا
من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل

للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه انتهى **الخامس** الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال الغيبة الامام ع من
امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فان هو المتبادر من النبأ
والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلنا واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون
هو المراد او غيره مع تفاوت في ذلك بسبب اختلاف افهام الناظرين المعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية
امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد
من حيث انه خبر الواحد لا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة
ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا انما اخرجنا الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن الذي ثبت فيه الرخصة
من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد استدلالهم على حدة
انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا ولاجل دفع توهم حرمة العمل به
خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم
في جواز العمل بخبر الواحد كما استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المسائل
التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك
من وجوه وانت اذا تاملتها تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها **الاول** ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد
في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصوم في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة
او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا او لا يحصل منها التفصيل او على
هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه لا فارق
بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا معنى لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة
ملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن
من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها
ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل
من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع
على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى
يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة
البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او
ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء
علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على
احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما
لم تكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلاة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية
فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا

مع لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانه لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم
يحصل العلم به يحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايض فهو كك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي
ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البرائة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات بحسب القدرة
والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات
واليقينيات قلنا انه التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها
ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايض مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيل الا بالظنون وايضا
الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا
بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في
كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل
او امراة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا
يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه
من العبادات والمعاملات والاحكام ومن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله
ره هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نقض الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت
تكليف علينا اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فندعي كون مقتضى اصل البرائة
قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو
قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى
سلمنا ذلك ايض ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه في
سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايض ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا
فلان قوله ويؤكده ذلك اه يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم
ما دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه لم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة
من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني لكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث
لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البرائة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع
وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب
الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي وهو لا يتم الا بترجيح اصل
البرائة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين
واصل البرائة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط
في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البرائة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البرائة من المنع عن
الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البرائة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه من المثال هو ان يتوقف نجاة

عرفا الجنب الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل برائة الذمة عن وجوب الاجتناب

وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البرائة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل

الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البرائة وفي غسل

الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البرائة قوله واما فيما لم تكن

منحصرا ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البرائة في مقابل الدليل الظني هو معتقد فهو فاسد بعد ملاحظة تعارض

دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البرائة حتى يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البرائة فيما لا نص فيه

ومقابل الرجح هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما

اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البرائة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر

فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب شيء

والدليل الظني دل على وجوب احدهما فينفيه باصل البرائة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين

او القولين عين التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخيرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر

انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما

والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البرائة وغيره فيقدم

عليه وذلك ليس قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من

شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى

والاقرار وغيرهما **والثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في

النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم

حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تع او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ

الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما

هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال او خلاف

وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان

الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب

الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح

وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي

ادعوا على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين نعتبر فتويهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك

ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد كونه

في الدليل الاول وكما ان ذلك افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البرائة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى

فانا نقول اولا وجوب العمل المقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة

عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار

قطعية وانهم يعلمون بالقطع في غاية الوهن فان عيانا وجود الاختلال في متنها ومسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة

لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها

اذ الإتيان

اذ الآيتان على فرض تسليم دلالتهما نهما من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما علل
ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا في جميع
الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي
في ثبوته مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر
الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين
من جانب القول بالحجية هو الآيتان والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى
ح للتمسك بعدم القول بالفصل لان شرط الاجماع المركب اي تحقق ذلك الشرط ح انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم
يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان عدم القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير
الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وايض العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايض يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه
بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة
البرائة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايض مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل
ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان
قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف تجزي بان تقول
ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل
للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايض يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت
من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال من
جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقرب
به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ره ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد
فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من
الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف
المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل
واحد من الفريقين نصيب الرحم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه
السيد ره ومن تبعه مع انه يوجب الرجوع الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه مم لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما
هو ظاهر اية ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباري من هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط
اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع
على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتامل فيها
حق التامل وميزها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام
بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل
نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول
بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك ههنا كلاما هو بمنزلة السر
المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد

اي في الفرض المذكور

ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مباشرة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسات حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضاً حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضاً حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط في الفتوى والعمل بالظن رجحت ما دلت عليه من الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر ايضاً ما ورد عليك من الآيات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك نتيجة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير على الناس محتالاً لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متاذياً عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال القرب بالنجس ولا يحتاطون ابداً من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقويهم بل ولا يدري كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالباً وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر بل والجبن مصنوعات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما ظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى عما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حياة وعن النظر الى حال اولياء الدم وما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخماً للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجري على فتوى القصاص فان سئلته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائداً على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نبهتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سبباً للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضاً من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه

الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وردّ بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكاذب فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطرداً او ربما يمنع وجوب دفع هذا الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل برائة الذمة من هذا التكليف اذ ما ظنه حراماً او واجباً فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلاً ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فبان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ح ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مختفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نائباً عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجباً

كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع
الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه
مقام يقينه ولما لم يكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتهما
لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن
للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لانه يرجع
الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب
الظن بالضرر فوكله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط
العدالة معركة للاراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم
جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ما يثبت حجية هذا الظن بما ورد
من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين
مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او حصول الظن بعدمه لا لانه فاسق
وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي الى الظن بالحكم
من الادلة التي بيدنا ولا الا خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع
عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري
في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل
من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء
التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد
الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري في هذا المعنى فلا بد ان
نقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس من البين فاذا تعارض ما في الادلة المفيدة
للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف
وهما ويمكن ان يقال انه في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب
حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان
كان مؤديها عين مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو
لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت
باصل البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص حينئذ هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع جواز الادلة ان
ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة الاجتهادية فكذا
الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون
التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون
ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما دل على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل

على الحرمة ثم اجد المقال في هذا المجال ليظهر جلية الحال فاقول غير آل جهدي في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في
حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسنن شرايع واحكاما واراد
من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو على وفق مجرى عادتهم تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع
عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه ببيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله
للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب عليهم متابعته وحصول العلم من الخطاب ولو
بضميمة المقام مما لا ابداء في امكانه وريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل
الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف
والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك بعلم ذلك بملاحظة احوال العرف
والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر في ذلك
مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة المقام في الدين والايمان بالله هو اصل
التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية
وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشية من اصلاح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان و
تقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما عليا بنفس الحكم وامتثل
به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة وان فهم
فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك
المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بذلك ايضا وبعد ملاحظة هذا السر
يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب
باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط
تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس
الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم
قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين او ذكر
لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بعينه بمعنى انه مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه
ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه اذ لحصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من
هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم لا انا نقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في
الدهر والاستفادة منه ككتب المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا
مشاركون لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب
المشافهة للغائبين كما حققنا في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهم التدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا
للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال
المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين
واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على
الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز

من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه سيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد
الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع في ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله تعالى تفيد
ان الكتاب من القسم الاول قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون
تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطابات الشفاهية مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة
الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخبار بين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز
العمل بما يظن من جهة الكتاب جايزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة عليهم السلام كما ذكره
الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز
العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنه عليه السلام فيحتمل ضعيفا ان تكون مثل
المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم مع
ذلك فلا يعلم من حال الرضاء بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال ان الظن المعلوم
الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد
فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان
خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذا القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم
منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجورا ولم يتسخر السوانح من
المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص
وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص
والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة وورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما
مر في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من
القراين ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا
يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب
الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجردا
لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول
(الواقعية المجملة عندنا)
العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كونه اوبه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض لشيء اخر خاليا عن السوانح
التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر
يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج
التعارض بينها وكل الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما وكذا اصل البراءة ان
سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على
حجيتها حينئذ فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل
حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد بالتفصيلات فكذلك العلم بجواز
العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد

واحتماله

مثلا او غيرها عم

فى الجملة ايض مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه فى علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات البعيدة
والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل باحكام الله تم مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك الا مثل
من يتكلف فى جعل احدى مقدمتى قياسه قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك فى صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل
العلم فى بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون ساير الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك فى صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون
الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا فى نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة
الى غيرها فهو فى غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل
بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد
فى اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه فى جواز البناء على الظن وانه لا دليل
على اشتراط القطع فى الاصول نعم لا بد فى اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعى وسنشير فى موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول
الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجئ زيادة توضيح هذا فى مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى
ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايض من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل وجوابه
لما ذكرناه فى خامس الادلة وثانيهما فى نفى حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل
بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغنى من الحق شيئا والجواب اما عن اية النهى فانها مختصة بالنبى
ولا دليل على مشاركة غيره له فى جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهى فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها
باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة
المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان شرائط غير المشافه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان فى موضع النزاع و
هو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس
الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت فى
الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة
ما نكرة ولو كانت موصولة فلا تنافى جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل
فان الظاهر منه ليس كل انه سلب للسلب الجزئى واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة فى اصول الدين بالنظر الى
سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم فى جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص
مقدم على العام واما الثانى فهو ما ذكره السيد المرتضى فى جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد
ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى
انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الاحاد مجرى ظهوره فى
ابطال القياس فى الشريعة وحظره وقال فى المسئلة التى افردها فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين فى جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم فى الذريعة
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين

لا يخفى ان التكلم فيما عدا ذلك فانا التمسح والقدم على ابتناء الظن وليس على العلم ... من الاصول لا ... الا الظن [illegible]

يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقل عنه في المعالم والجواب عنه اما ادعاء
ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد
مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فلعل المسلم منه في زمان اصحاب
الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا وجاز امتناع اصحاب الائمة ع
عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن
والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك
فيعول فيه على اجماع الامامية في ساير المتخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى
العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايض يكتفي
بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة
العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مط ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات
حجية خبر الواحد مط والظ من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى
على طرفي النقيض من السيد ره والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان
مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في وجه المخالفة في الدعويين ان
السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم
باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد
في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في
كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب لم ره بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية
ان ذلك قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان
الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفها الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها
في خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبرهم دوننا اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما
كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم
ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت
على منقبة عظيمة نزلت في شان علي ع وان اية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب
وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا فيه منا صا واعتمدوا في ذلك
احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن طعنهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا
الاشتهار حتى ظن مثل السيد ره ونظرائه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد ان كان من طريق الاصحاب في فروع
المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد من التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جايزا عند
الامامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب لم ره تصدى لرفع التنافي بين
الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت

اخبار الاصحاب بوسه قرب العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها
متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام
المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام المحقق لو وجد
غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادي
باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها انه خص الشيخ
القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم
ايض اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق ره عنه ايض وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك
الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم
فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايض ولا دلالة
في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع
ايض مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع
المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا البتة دعوى الاجماع
على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع
الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي خصوصا في الجمع والترجيح وتقديم بعضها
على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها الاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار و
غيرها مما لا يليق ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايض بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها
فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار
الواردة في امرهم عليهم السلم بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها ايض لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم
قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة
والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل
من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر
دائر مدار حصول الظن فمع اشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان
مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر
الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايض وستعرف الكلام في دعوى حرمة
العمل في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس و
اما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق و
الصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي
المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما
يستدل بالادلوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله ربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب
اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق
ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله

فلا اشكال في القبول اذا اجمع ساير الشرايط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية في صغره ممن تحمل الرواية
قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الوجه له واما الاسلام
فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستند الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة
انسداد باب العلم نعم يفيد حجية في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا
لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى
الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع
الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية تبرع تم فانه قد يكون
الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر
عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه
فيشترط في قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلومة الفردية
لمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مط وبما سيأتي فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على
الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان اجماع الاحكام بينه
في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج
اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام
فيه مثل ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا ساير فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل
بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلم اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع
انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه
ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من
عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله ع رووه اجتماعهم على روايته وما ذكرنا
سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق ره في المعتبر وثقه في مسائل
النفاس وكل غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا واما ساير فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب
ان يعمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء
ما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان
الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مط
واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراطه الايمان في التهذيب ونقل صاحب لم ره
عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سئل والده العلامة عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الحاء[?] والكشي من ان ابانا كان من الناووسية اقول
والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل

ربما يكون الشك في المصداق وقد يكون الشك في المفهوم استاد

الفطحية هم الذين يقولون بامامة عبد الله بن جعفر عليه السلم
وانما سموا بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل
كان افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا الى رئيس
من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح صالح ره

لهم فهم المذهب صالح

مفهوم
على حجية الاية كما سيجئ وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق
نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت انما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل
في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك مع ظهور
فالعلة المنصوصة تكفي عن ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة و
الاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد غلبها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل
شبه مزاج منها عدالة واما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة
الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما
في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات
المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودنائة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس
الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هي المعاشرة المطلعة
على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر
العيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره
واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وفي تفصيل الكلام في الخلاف
في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول
الرواية واكتفى الشيخ ره بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة
فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته
وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف
عن العدالة بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول
وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ووجه الدلالة ان الفاسق هو من
تثبت له الفسق لا من علم انه فاسق واذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها
وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار الا ان فرض كون
الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة
ولم يصدر عنه فسق ايضا فرضا نادرا لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين
من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبا
بالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجب المشروط بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على
وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج
لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لست مستطيعا ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة
او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح
فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ

[illegible]

رشيك من هذه الجماعة وربما يقتضي ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور
في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر
كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول
الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو يقتضي وجوب
التثبت ايضا مع ان العلم بتحققها متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد
الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا
قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب في
الا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف فادة معنى الخبر وانحصر الافادة في افادة لازم معنى الخبر
وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما الخبر
به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه
حينئذ بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر
من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة
التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى
قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا ما يقابل
اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا
يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه
النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر و
غيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر
مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف بما
لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو
باطل فهو بالقبول اولى ومما بينا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم
به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل
بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح
وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية
والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للواقع
في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير
غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها ايضا اية التثبت لا ما نسبه
صاحب لم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ورده تبعا للمحقق ره اما اولا فبمنع العلم بحصول
العمل من الطايفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القراين
اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره ووجه الاستدلال باية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه
متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي محصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما مر في اخبار الموثقين من المخالفين

ان لا مدخل للعلم لحصول صفة الفسق في الوقوع في الندم بل الوقوع فيه حاصل في صورتي العلم وعدمه صاكره

وتامل فيه سر

وسائر فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التبين بقدر ما
يحصل من خبر العدل لعمومه يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما
اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل
الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق رحمه الله دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم
اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص
المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر
والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار
حصول الظن مطلقا لا وجه له كما ترى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا
وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو مبتل بانواع الفسوق الا انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة
الى الائمة عليهم السلم كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن
بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه
او وعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاقوى اذن
ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التبين الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع
ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التبين الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في
مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو
فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلال الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك
قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل
الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار
المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث
يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان
العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو
عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بان يجرد
سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان فطنا
ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن بين السماع
فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيبا الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق
روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثرة السهو
في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا اما
يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو
من حيث المعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرايط الراوي هو
حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في
دينه او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى

حين ذر

المشهور ان كان مخالفة في المذهب انتهى قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص
الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم
فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول
في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء واما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى وتوضيح
ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك
لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل عمدا لا هوى الفاسد فله تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة
التي لم يظهر منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة
واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف
القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اقول فما نحن فيه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر
لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون
الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل
ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار
وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على روايتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي
حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول
روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن
الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم اشد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا
يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري
عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل
فساد العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسين الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه
روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبروايتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه
رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله يشعر
بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا
تاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من
داب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي
الايام وتوالي الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته
علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق رة فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك
كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا
عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشتمل او يستلزم شهادته بان كان ممن
يرى العدالة شرطا ونحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك
على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة
والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم

للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان
في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان
لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا
يتشخص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في
التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث تصييره عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين
الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة
ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى
فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته
لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت
الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون
يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق فهو كالراوي
كالراوي ولانه وارث النبي او الامام الذي هو واحد اما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة
لا انه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا اقبل وان كان صبيا
ومنه اخبار المراة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان
مشبها للرواية كان قويا وليس لخبر اولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله كمدعي هذا مذكى
او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ره
ما فيه من المسامحة في البناء واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان
الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو احد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد
لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا مفتح للتفريعات التي ذكروها من حكاية رؤية الهلال المترجم وغيرهما مما ذكروه
ولا تجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر
افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايض ففيه انه لا مفتح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون
المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن
سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي كذا والامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة
فلا وجه لتخصيص التعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه
اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله ره الامور المذكورة اخيرا قسما
ثالثا ايض بناء على ارادة المعنى الاعم ايض والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتحرير
الواضح ح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال
المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري
حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فهو وان عارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق
بالصدق ان نفي اصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي او علاوة على الاسلام او بالتثبت
المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف ولو كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله وكان في واقعة خاصة

الفرق بالتخصيص والتعميم

فينبغي

فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد
عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايض واما غيرهما فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه
ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل الحكاية ولعل الذي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي
بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا
دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها الايذان بكونه ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل
به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا
كما هو المط وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو بط كما حققنا
سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من
باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال ايضا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايض لان الظن الحاصل بالتثبت
لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا الاعتماد على الواحد من جهة
ان خبر الواحد بل الاخير ظني ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد
العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك بين الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة
العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد
في بعض الموارد بل اعتبروا المراة الواحدة ايض في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يق
ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن
توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفردان في ان المخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه
في الرواية دائما يكون عاما ويلزم ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كك ومراده بيان احد المميزات في الجميع حتى يرد ان بينهما
فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على
سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية
الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تع وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص
على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات
مفيد للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد ما
لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم
والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب
الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذا الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ودل عليها الوقف
بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لوحظ الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه
وكذا الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايض اخبار
عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقول مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى
بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عنه

الركعات والاشواط اه ففيه ما قدمناه من عدم اختصاص الشهادة في حق الخالق ثم ان تحقيق هذه المسئلة والتكلم في كل واحد
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب حظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة
اصلا او يطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد
في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اشترط الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في
خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي
فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بان حكمه
في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد او المقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي
عن اخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره
نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول
النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد وبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام
الزام ومثل للاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال و
بتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم
به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها
بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه
فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل للحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز
نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد
ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري
المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجي تحقيق
الكلام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في ب
وذهب المحقق ره ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم
اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم
واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او
من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على
الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على
الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مط سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ
على اشتراط عدالة الشاهد ايض ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مط ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد
في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد
وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته
ايض والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايض لان معنى العدالة شيء واحد لا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة
الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق

سواء كانت التزكية رواية او شهادة

الفرق بين العدالتين

بالصدق

بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالته وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلما فلا بد
ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه
الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من
حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل
واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع عن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة
والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه
ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخز او انبات
اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم
به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه
معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا
لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم فبهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل وظاهر الفقهاء جواز
الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ويقتضي ذلك
تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك خص حمل افعال المسلمين
واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الجرح ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا
قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط
بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج فيحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق
واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على
كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت
العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المعلم مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار
النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل
الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا
الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه
او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر يختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز
بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاها
كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر
ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد
واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه
انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مرت الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما

بتشبث به

اشتراط سابقا وامّا ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الآية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء
الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر
الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي
لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل
النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة
الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار ونحوهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة ايض لا يفيد العلم فمن ظننا
عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تع ممن ترضون وكل المرض المبيح للتيمم والافطار وابانة اللحم
وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب ان مع
انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع
من تخصيصه بمفهومها حينئذ فاذ بعموم قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى
من العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد
بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرناها مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايض يوجب وهنا في
عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان
العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل وهو
الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايض اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا
الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايض ممنوع
بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد
جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به
العامة ايض وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي والمزكيين والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد
على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد كما زكاه عدلان فيثبت
زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة
ففيه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره
زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد
في الفرع دون الاصل ايض موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل
وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيها من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط
بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر اذ لا نا نريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو
فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل
المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها
وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما
يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل

اكثر الرواة عنهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما تنفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو
غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد
في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانى للمشترط باثباته واحتج من
اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد
وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيبقى تحت باقي
اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبا او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة
لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبرت الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار
عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان
برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الايات والاخبار
فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد وانما اكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما ملفنا
سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل
العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظ كفاية تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل
علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار و
الاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البنا على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام
فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون
الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن
الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان
مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة
غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من
دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا
عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال الاربعة من العامة
والخامس من العلامة والثالث هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في شرح يب وهو الاقوى حجة الاولين
انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف
المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله بنى كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته
للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس و
وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظاهر وانت خبير بان الكلام في محل المنع نعم يتم
ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان
مذهب علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم
انهم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم
مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف

قوله فيما ذكرناه طه من ان الشهادة ايضا خبر وكان يمنع كفاية الواحد فيه الا ان الشهادة خرجت بالدليل فلا معارضة بين الخبر والشهادة ولو اريد من الخبر غير الشهادة فلا شك من منع كون التزكية شهادة لا للمعارضة لغه

وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال
والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه بل حتى يتأتى من صنف العارفين بطريقته سيما وطريقة
اهل العصر العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستنباط غالبا وانما ينتفع المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فغرض مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا
لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وصداقتهم وحذقتهم يظهر انهم ارادوا بما
ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع
تمادي زمان التاليف والانتفاع به في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل انما ذكرت معارض
بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما التعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد اللاحق
ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار
لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين
فيه انا نرى بهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون
بعدالته فمن يحقق بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح بجعله عدالة وهذا من اعظم
الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل
مجرد ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار
الاسلام مع عدم ظهوره
الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يبينوا ما هو من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة و
يظهر مما مر حجة القول الثاني ان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانهما وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم
الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية
فربما جرح بما ليس جرحا بما ليس بجرح وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب
للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا
البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع
الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال
الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا
الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم
ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكان ضعفهما لهما وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح و
التعديل فقيل بتقديم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم
تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان
بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح
وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما
لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر
يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية
والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه

ان الصـ ع قال ان لو ادا ود الرقي منى بمنزلة المقداد عن رسول الله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني
داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق قايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضايري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية
لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضايري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة
الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر
والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن
الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث
يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم
يكن فيه خصوصية كلام الشيخ بل كلامه في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضايري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل
ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مط وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون
الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما
اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما الدلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم
عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه
موافقا مثل ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهمه من جهة عبارة
النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر
بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل
العلامة ره مقلدا لمن تقدمه وكذا من تقدمه لمن تقدمهم فانهم قلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او
من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا ومن جهة
الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا
او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه
احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للآية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث
هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها
يدل على كفاية التبين في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تبين مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في
حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان
اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فاني مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك
من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة
تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة ره للسند ولم يحصل ظن اقوى
منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول
في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل
بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما
مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور

النظر

خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده مثلا
صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة
اخرى ايض وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايضا ولا تتم العلة
على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند
المعين ففي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي دائر فيه العدالة والجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند واما اذا قال حدثني عدل
من اصحابنا فان كان ذلك المزكي من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان
الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع
الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين بباب
الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حق
العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني
الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح
المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه
كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي ولعله لاختصاص اصحابنا في العدل ولعل مراده ان هذا
نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ان اخبر عدل واحد وعدلان
على القولين في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم
ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين العامة والخاصة فقيل
بالقبول مط وقيل بعدمه مط وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول
منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايض والثاني احد قولي العلامة في تهذيب
الثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مط والا فيشترط ان لا يكون له معارض
من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق في التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يتوجه عليه على فرض
تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد في ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل
يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايض ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق
خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان
المروي عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث
لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما
ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم
والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد
من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا
ريب انه لا ينحصر الحجة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح
والواسطة عادل واحتج المثبت مط بوجوه اقواها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه

لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة
لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو مم كما لا يخفى على من تتبع ويشهد
بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه لم يقصد في هذا الكتاب قصد المصنفين في
الثالث ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة
ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى
بناء على ما مر تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه
بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فانه يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل
له المفيد لصدقه مع ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالا
ان ذلك لا يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان
الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بما مر في الاشتراط
اليسر ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير
ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله
والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ لما ذكره
اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على
الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا
وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر
الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا بعض اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم
بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا
اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره
وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل لا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء
والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسايط وادى
بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا مع
ايضا والحكمة اقتضت ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه
وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى نذكرها بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا
ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين
اقسام الدلالات مثل ما لو حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص
والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام
لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي
خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا
اذا قال الامام ع لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات

بصلوة

[illegible]

العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر
واقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك كما في صلوة العشاء ونصف الليل من اجل ذلك افترقا فرقة في هذه المسئلة من الاصحاب
في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا اجمع
بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين
وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتواردة على مصداق
واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى
غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات
اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب
اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون
على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم
مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فنقل المطلق بعبارة اوجز اذا كان المخاطب المعتنا فطنا زكيا لا مانع منه وكذا نقله ابسط
واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة
فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قوم ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي
باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا
فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان لكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل
عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا من الله ولتجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب
الخمر والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل
لمعاني كلام الامام بل وكذا ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الفرق بين
الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه تعالى قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن
المعلوم انما وقعت بغير العربية وبعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا
الطور الغريب والاسلوب العجيب منحصر في القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار
فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والصلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال
المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء
في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض
بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو
محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على
اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله ع نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وادائه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع
الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء

المعنى

المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى كما نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى
رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة
عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره
باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس
له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقوى وكان
مقتضى الظاهر العمل عليه ومقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر
عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو
خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها

فالظاهر ع

مباحث **الاول** اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق
مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ
وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او
مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايض مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح
الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما رجح في
النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه
معللا عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح
الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم
او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايض وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم
وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون
التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله
مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو
لا يوجب ترجيح مسميه ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات
رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف في ارساله مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع لان
ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه
الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايض وقد يطلق على جملة معروفة من السند الا اختصار
جامعة لاوصاف رجال صحيح السند مثل ان يقول الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها وشيء من
ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب
روايته والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الآخرين ايض الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرائط احد
الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة
فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به

في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السلف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن لموثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على اي عدم التقييد الثاني مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلنا سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية وقريب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعها في سند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم

منزوجه مع

اي عن عن جهة الراوي

الاحد

الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دينا واصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا او ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ايضا ومنها رواية الثقة عن رجل او عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروى محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكلما استثنا محمد بن عيسى من رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه **الثاني** انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها التكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء او من التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد برواية واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد برواية واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد برواية واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفايق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما نقلوه وعملوا به سواء كان رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع ويقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على احد الاحتمالات

ابن
عبد ربه طاب
ثراه فوكه ومنها وتوعد
في سند حديث سنا القدرة
الى غير ذلك مثل عبد الله بن حماد
كان المحقق في المعتبر يقدر روايته
يعقوب بن شعيب اسحاد
في كتاب الزكوة
في
مسئلة
جواز اعطاء الزكوة
بغير المؤمنين قال
انها نادرة في طريقها ابان
ابن عثمان وفيه ضعف مع ان في
طريقها عبد الله بن حماد ولم يتعرض
له وكذا ابرهيم بن اسحق
ولم يقدح صحته
بهما
وفي
في ذلك
دلالة على حسنها
بل وثاقتهما سيما مع كون
ابان جليلا في احتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه طاب ثراه
جعل الحجة مثواه قوله علي بن
الحسن الطاطري الخ
كان فقيها
ثقة
في
جانبه وكان
من وجوه الواقفية وشيوخهم
وهو استاد حسن بن محمد بن سماعة
ومنه تعليم حسن ومثله الحسن بن
علي بن فضال فقال الشيخ و
العلامة انه كان
جليل
القدر
عظيم المنزلة
زاهدا ورعا ثقة في
روايته وكان فطحيا فرجع
يظهر توثيقه محل اخر فيكون الخبرية
صحيحا او موثقا واما محمد بن
اسمعيل فيمن الزعفراني
فقال حسن
انه
ثقة عين روى
الثقات وروى عنهم
من كتاب ثراه وجعل الجنة مثواه

والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم
واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سئلته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته
بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة عليهم السلام انهم لا يسئلون الا عنهم والاضمار سببا
للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا عن فلان قال كذا وسئلته
عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجعلها في الكتب المؤلفة صارت مشتبهة والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة
ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا
ان اسقط عن السند رجلا مجروحا للتقوية للحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح
مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة
بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في
بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق
او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث** لا بد
للراوي من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه ما الرواية عن المعصوم فلها وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال لكون السماع بواسطة وان كان خلاف
الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر
والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك
بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من
جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان يقرأ من كتابه او باملائه من حفظه فيقول
سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه ان قصد سماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد ره كونه اعلى بان
الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر
الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب
وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر
ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على
اولويته من قراءة الراوي والامر بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه
بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه
او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف وحدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة
عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعها من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها
مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز
ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك
اما بتشخص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ
او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة انبأنا وبنانا ويجوز حدثنا
واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ و

الاجازة

قوله تعم وربطنا على قلوبهم اي ثبتنا قلوبهم والهمناهم الصبر ومثله
قوله ليربط على قلوبكم وربطنا على قلبها والربط على القلب
تشديده وتقويته مجمع

الاجازة على اقسام الأول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب وهذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم امامنفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايض فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ح ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او ياذن لثقة ان يكتبه او كتب ان الفلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان واخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرات بخط فلان وفي جواز العمل به قولان **المطلب الثاني في الفعل والتقرير قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما افعال الطبيعة كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح ولنا بلا اشكال وكذلك ما لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فهما بذلك تندرج في الاقسام الآتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع ومن الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله في ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايض فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم اما غيرها فاما ان لا نعلم وجه صدوره من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها القول الثاني لنا اصالة البراءة من الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مع الكثرة الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايض فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التأسي بعد نحو دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة باتباعه مثل قوله فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله ففعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب

الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع
على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة
صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجاز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وجه الاستدلال
بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد
لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم تكن فيه
اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا التهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان
التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كرامة
فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول
فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة
في القول والمراد بالمأتي القول بالتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة
الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه يتم لاجل احتمال الحرمة
لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف برائة الذمة على
العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما
فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف
يتوقف في ظهور الجواب بتمامه مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي
والائمة لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب
او غيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في
العبادات دون المناكحات والمعاملات واخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة
السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر
مطلقا فيه ايضا اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له
يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام
سلمة عن فعله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عن فعله نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة
وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكام
وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به في التباعد عن الناس
عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب
او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب او امر يدل على الرجوع او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا
فاصطادوا او كان يتوهم بسهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير
ذلك من القرائن ومنها استمرار عدم الوجوب الدالة على الاباحة اليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع
الفعل بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه مما سنحققه ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام
ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه

من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان
وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة المبتدأ اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة الموقتة
فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذا الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطوء
الغير المعتد بهما عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد اعضاء الوضوء
وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا
يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل
الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء
في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذا غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح من الاعلى فان كل
ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفعل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية
هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات
ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب
من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب بالاصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل
في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل
خارج ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل
الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان
اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال
بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
ما ذكره الشهيد ره من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع في العبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب
لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قانون** تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين
الخصمين بالبينة او اليمين والاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه
بين القضاء والفتوى كقوله ع لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا
سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص للمسلط بان الحاكم وغيره ولو كان قضاء
فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد ره في عد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه ع بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب
اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر
لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا ورد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل
عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق
ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا
بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وقيل
بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا
لكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر
اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا والعادة تقتضي بنقله ولانه كتمهم لانه كان

اميا الابقرعو ولا يكتب مع ما روي الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي ونبينا
الى اربعين سنة نبيا في افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فانه لا يضح لاستلزامه كمال النقص في كونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد من
انه كان يفعل من الاعمال الحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس نقض
المتابعة ولخلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة
وانه هو الاوحى بوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة ولحباه عن التورية برجم
الزانية لا تمام الحجة على اليهود واظهار عليه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والاولى بجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه
نفسه وكذلك المراد بهما الجميع ما اتفق الجميع فيه هو اصول العقايد في الاديان مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات فائدة
اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار
المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلفوا الاصوليون
فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا ويحث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا
بل وان عدم علم الناسخ كافي في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو تام ومعنى القول بالنسخ
بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما
سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على صحة العبادة على الترويج بالاية المتقدمة ومنها لو حلف
ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد
وهو المسمى بالعثكال قال في تمهيد القواعد هذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحد كذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج
بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ فائدة تقرير المعصوم
حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق
منعه عنه ومعلومية عدم الفايدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واضدادها تكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف يعتقد شيئا
على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من
السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما يندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله
فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل
الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ايضا
وقيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به وورد بانه فرع ان يعرفه بصورته
في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بورود انه رآه احد رسول الله في المنام في زمان مولانا الرضا فنوعه هو رسول
الله من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره وبدفعه ان كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان على ما صلح الحال في
بصورته اظهار الجلالة كما في حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله عليها والحسنين معها قالت له في المنام
يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يوم والدة السيد المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا
الاحكام الشرعية الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد حتى فيما لم يخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوص
لمن كان وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا قال ان رسول الله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه اخبار اخر

قوله

قال المحقق في المعتبر لعل مراد المحقق ان ما ادعاه ذلك الصحابي من الامور النادرة بعيد الاطلاع على مثل ذلك الامر المخفي وعلم الغير ايضا نادر لان عادة الناس اخفاء الجماع فادعاه ان غيره ايضا كان مطلعا على ذلك الفعل وقرره عليه بعيد فادعاه شذوذ التقرير النادر الوقوع لا يعتمد عليه منه رحمه الله وجعل الجنة مثواه بمحمد وآله الطاهرين

قوله الاعادة بانهم مختلفة اي اديانهم الفروعية لا العقلية الاقتداء فيها جميعا نعم

قوله
ورواية في المنام الحجة
هذه الرواية رواه الصدوق في الامالي قال حدثني محمد بن ابرهيم قال اخبرني محمد بن احمد الهمداني عن الحسن بن فضال عن ابيه عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا انه قال له رجل من اهل خراسان يا ابن رسول الله رأيت رسول الله في المنام كانه يقول لي كيف انتم اذا دفن في ارضكم بضعتي واستحفظتم وديعتي وغيب في ثراكم نجمي فقال الرضا انا المدفون في ارضكم وانا البضعة من نبيكم وانا النجم الا فمن زارني وهو يعرف ما اوجب الله تبارك وتعالى من حقي وطاعتي فانا وآبائي شفعاؤه يوم القيمة ومن كنا شفعاؤه نجى ولو كان عليه مثل وزر الثقلين الجن والانس ولقد حدثني ابي عن جدي عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من رآني في منامه فقد رآني لان الشيطان لا يتمثل في صورتي ولا في صورة احد

بسم الله الرحمن الرحيم

المجلد الثاني من مجلدي كتاب القوانين المحكمة

المقصد الرابع

في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات

قانون معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما تبين عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعتريها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبيح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم كذلك وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبهما المترتبة فيهما بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكل من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك المودع الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد القوي الرفيع برأفته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيناه عن الظلم وامرنا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل للحسن والقبح ردا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل عقولنا بادراك الحسن والقبيح بلا تأمل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم بذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب فيه انا نخص الاطاعة والمخالفة في موافقة

القائل سيد صدر الدين

الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل بما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك
ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الهام من دون نزول وحي من جبرئيل واتيان كلام واشباهه فيقول انه اطاع الله امر ما فان العقل فينا نظير
الالهام فيه والقول بان العقل الثاني من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع او الظن من قول المعصوم او فعله او
تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احد احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا
دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله
خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولابد من المناقشة
فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا
على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا نمنع تفاوت
الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم
بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان
فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كلما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين
الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل بمثاله وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح
الترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن
او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان
او مكان وغيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة الحكم فهو مثل ما حكم به لسان الشرع وما يتوهم انه قد لا
يكون في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس
المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم فالمصلحة انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان
الايثار امر مخصوص للامتحان ايضا دون ما اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايثار ذلك الامر
للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا
الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم
به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل عنده او الرضا بالترك او بالعكس
او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه
ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه واراد منا فعله
او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على
الاعتقاد بان كل حكم شيء ورد عن الله تعالى على النبي وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة يرونها فذلك
الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام
والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق
عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية
ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم
اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان
العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق

التواضع والسخا والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتأكيد العقل بالنقل حتى
يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر
اعرضنا عنها واقويها امور احدها قوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث
الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب
الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لا خباره تعم بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا
مناقشة في الاصطلاح واعترض ايض بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من
حيث هو مخالفة واخبار الله تعم بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من
ان العقل يحكم بان الله تعم امرنا بالفعل ونهينا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته
ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه منع وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والانتقال من ادراك العقل الى
ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول حصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت
الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا
مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعم بالاجماع
مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكم المعلوم اجمالا
قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق
في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما
اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية
بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول
اعم من الرسول الباطن كما ورد ان الله تعم حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة فيه
والكلام فلا يعارضها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام
في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم
بشيء فهو المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطا ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي
لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه اطلاقات الاخبار
الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايض بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على
العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال
فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرده في
تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج
الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في واجباتها فهذا تحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار الدالة على انه
لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله تعم بيان ما يصلح الناس
وما يفسدهم وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعم يحتج على العباد بما اتيهم
وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال

بما و يظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف في تائيد و تاكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات الدين مع ان البينة
اعم من الشرع والتعليل يفيد اختصاص البينة في الشرع هو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة
المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل
وتعريفه المصلح والمفسد منحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقل به العقل واما الرواية الاخيرة فهي
على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتيهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو
مثل الصلوة وايضا مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الايتان
والتعريف في ارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كلما لم يرد فيه نص فهو مباح وان
ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل منع العقل
وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع
منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية
لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه
والثاني انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى
الاول ايض انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن
حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل
البرائة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة لنفس
الامر مط قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغاية ويدفعه كلمة حتى وان اريد ان
المكلف لا بد له ان يبنى على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق
ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله ع مطلق مساوق لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدركه
عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده
وان كلامنا على فرض ادراكه فنخصص الحديث بما لا يدركه العقول او تعميم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول
ايض يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب
ان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مقابح فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك
في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك
مجال لهذا البحث فراجع ثمة وربما يوافق هذا الخبر من رخصته تعالى ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم
والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد
فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان و
الامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بترياق الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم
الله الظاهري وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي
بالتكليف العقلي بمعنى توارد هما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب يدن

اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه ح اقول ان سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف م
اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف المندوبة ترايض لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفي
في اللطف بالتكليف به عما لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الالطاف فسلمنا لكن اللطف
لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك ثم
اذ البلاء او المرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكاليف السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء
وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي صلى الله عليه وآله بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا
حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب الخ ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل
المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم متابعة العقل مطلق موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع
وكذا عدم جواز العقاب ح ممنوع ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول
بان العقل يدرك الحسن والقبيح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض
الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد
التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش
الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف
القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك
اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين
والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية
موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا
كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب الخلافية بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فما لا
منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل والذي
عد من امثلة التنزيه بل فيما يشتمل على منفعة ما وهو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها
لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن
والقبيح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك
العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع به كشم
الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض الافاضل
ممن تأخر عنه ايض والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من
الله تعالى شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانب المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط
الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله
ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل
حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا

له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من التحرز عن الجلوس لحايط المحكم البنيان
الذى لا ميل فيه ويلحقون بجوبز المضرة بظن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة فى ترك
الفعل ايض وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايض لا يثبت الا بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى لاحتمال مفسدة
اخرى ايض وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف فى مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذا مطلق الغير حتى الخالق
المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شئ هو ان الحكم بالحسن
فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح
بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايض عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شئ اخر ولا ينافى ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول
والغفلة التى حصلت له اولا هو الذى اورد عليه الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه فى شئ لامكان
ان يق شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن يعنى لا حرج فى فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه
بالخصوص من ذلك واما الجواب الثانى فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل فى الضروريات وقد يوجه كلامه بان
مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجرى فى الكل مثال الثانى
ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها اه ومثال الاول ان يق شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعنى مثل تطريق الدماغ و
كل ما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس فى المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق
بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد فى غير المباح مثل ان يق فى رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ
العرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يق فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن فهو حسن
فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدى طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر
مع صحة القياسين وانتاجهما وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شئ مع قطع النظر عن كونه مجهولا
وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعنى ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم
واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولى الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايض ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند
العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايض ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف فى مال
الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى
دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف
ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا كلام سار فى جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان
على المطلب وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلى الذى هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشئ من
حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر فى كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا
الكلام يجرى فيما لا نص فيه من الاحكام التى لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع
من حيث هو مجهول على الوجوب لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاباحة فح يمكن ان يق ان للاشياء قبل العلم باحكامها
تفصيلا حكم عقلى من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر
عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التى اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع
الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهرى على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر بالم يظهر

مفسدة او نقصه فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا سيما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة
مثل الغنا وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدرك العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك
اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له فيما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة
والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر الامريين باشخاص كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على
هذا المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر حرام
على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك كما بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط
والفاقد كما بينا مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر
وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه
لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة
فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع
اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك دعوى خلو زمان
من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدع عن الله تعالى وهو مخزون عند اهله فان
من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي نعم بعد ما ورد
الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على
ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البرائة او لا حتى يحصل الظن بعدم
المعارض كما سيجيء ان شاء الله ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على
القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان
لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان
يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا البواعث بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب
الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا ما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها
الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع
به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بدلا او
بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال
زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل
بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك الظن جزئياته فمن هذه
الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر انه لا يليق ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك
ما استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه
له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل
العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به مبني على دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل
الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد ظن المجتهد
فيعاضدها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها

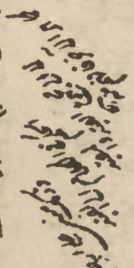
انتهى نعم هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع
لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو من المسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم
يمكن ان يكون ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا
حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك سيظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام
في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او
استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان
الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع
فاذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصولهما في الان اللاحق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين و
يحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المائز بين الادلة التي
تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما
ظنيا ومن هنا يظهر الكلام في الحكم باباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل
اما يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا قطعيا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم
حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل
على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه وان يدرك حكم العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم
بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه بنظائره كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان
في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان
بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع
الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما
يدرك العقل اباحته فان المظنون ح ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل
فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروها
مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليهما كما سيظهر لك في المباحث
الاتية انتهى كلامه **قانون** من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقولها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على
معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا ق بل لثلثة منها الاول استصحاب
البراءة السابقة في حال الصغر والجنون او حال لم علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح
وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا
الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر
فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من
العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم
المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من
معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا برأسه ودليلا على حدة
واصالة البراءة دليلا ثالثا والاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل

المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم فجعل اصالة البراءة منها على حدة مشكل نعم هو نوع خاص منه هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان مدرك الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما شرعيا فينسب عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيقال حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وبما قيل ان عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما ليسا امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بهما او كذلك وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضا حكم منه في الان الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى ذلك الاخبار نفي الغرايب فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل ورود الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني اما ورد فيه نص اما نص بين او لم يرد فيه نص اصلا فلا اباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع مما لم يثبت المنع بدليل بقطع العذر انه قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا او عدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة تنفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي وكونها مخزونة عند الائمة عليهم السلام وانه لم يبق شيء الا وقد صدر حكمه ثم ان مراد المحقق ره ان في ما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه منه انما هو الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل الينا واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه

يحتمل ان يكون حكم الصادر عنه مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة
الحكم بالاباحة الشرعية وعدمه بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم
التكليف بما لا يطاق لولاه وان المثمر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح
الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء
كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص
هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو
مذهب المجتهدين وما ترى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ويقولون فيه توقف وتردد او نحو ذلك
فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح
عندهم احد الطرفين فيظهر منه انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك
الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون
كلاهما متوقفون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة
الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع
جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة
حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول
شيء من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه
في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف
الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه
انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول ليظهر ان المراد
الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك
ايجاب وتحريم حتى يبعث رسولا والايراد بانفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك
الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل
البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك الاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين
سواء استلزم المقابل بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فان المراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب
والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان والمرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة والتقريب
فيه يظهر مما تقدم وكذلك قوله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان
واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و
رواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث
لا يمكن تناوله ولا يجوز تعاطيه فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب نهي الشارع وحبسه بنهيه عنه والمراد من النهي في حديث
الصدوق ما هو اعم مما تضمنه الواجب اي النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت
التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاقي او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة او

بعيدة لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضتها كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وما رواه الصدوق ره في التوحيد والخصال في الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوايل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في سعة مما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان ورواه في نوادر المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلنا الشيء اعم من الفعل فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم هو غير الاضطراري لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسب الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها او حكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى في خلاء المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلو احد المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشاك في كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه بان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه وحرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه بهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقرح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض

انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير
يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايض بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل
المكلف كالسماء وذات البارئ تع مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا او
عدم قابليتها للانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما ايض شرعا وان كان
يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف خيار وكذلك خروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم
استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج
ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا
معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال ان مجهول الحلال ولا يتصور الجهل الا في المحرمات حتى يحتاج الى
الاخراج مع انه لا معنى للاخراج حج واعتبار المفهوم المخالف لا ينافي بل السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان
قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايض قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان
القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة و
اذهان المكلفين متوجهة اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس
لاجل الاحتراز ولا لاعتبار مفهوم المخالفة هذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال الآخر للفظ في المعنيين اذ قوله
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف
من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك
ايض ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم
انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد
باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك
او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايض شاهد على
ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايض المتبادر
من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او
صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو يعني مصداقه لك حلال وان لم تعلم بانه فرد من افراد الحلال
او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة
المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المفهوم اطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل
ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذا المعتبر في الكلي الملحوظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى
هذا فيحصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام
بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول
ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو
العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال
حتى تعرف انه من الخبائث وكذلك مثال لحم البعير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يحصل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم
الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعني المصداق الاولي المفهوم المتعارف من عنوان الكلي الصادق



عليه وامثاله

عليه وامثلته مما مثلته في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغنا فان الكلي المنصوص في التتن
ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبث فصدق الشرب والاتم وحرمته مطلق استعمال الخبيث ثم ايض فلم يرد هذا الكلي
بين كليين فيبقى اندراجه تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغنا فانه وان امكن اشتباه عنوانين
للصوت هو الغنا وغير الغنا ولكن الاظهر فيه ايض جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع
ايض اصالة البرائة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين في جهة ظاهر مما احتج القائلون بوجوب التوقف ايضا بالايات
والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما
الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما لكم والقياس انما هلك
من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي
الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله تعالى على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون
فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله بعض
خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق
قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا
بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الص ع فيما رواه في عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات ارتكب المحرمات فهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله
لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او
للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها
ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار المعصومين ع او للعلم العادي بذلك والمراد بمجانبة المشابهة ان لم يحمل الشبهات على
العموم وبعضه من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولى القول بموجبها انا نحن ايض نكف عن حكم ما لا
نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص
فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البرائة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه
لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك
الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها
من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم
الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة
والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل
فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه ومما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة
البرائة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعاضد
فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البرائة ايض وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظ من
كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف
في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والترهيد

والترغيب في الخير والورع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام الا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع
بين الادلة جميعا قريبا لا يشمئز منه الاوهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البرائة على خلاف
ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله
ايما امرء ركب امرا بجهالة الحديث ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط
وكان حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من
بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرايط العمل باصل البرائة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجي
يمكن ان يبقى ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما
اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية
كالسم المجهول وان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا
استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا يفيد ذلك ازيد من
الكراهة كالنهي عن النفر لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في تمني موت الناس وامثال ذلك والحاصل
ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه
ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم حكمه
الواضح البين هو الحلية سيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها
من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لا نص فيه
من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلكل جهتان يستحب الاجتناب عنها من جهة
الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل لهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول
بان كل الفاكهة الغير المنصوص حرام لهذا الحديث واكل مال التاجر الذي معيشته من العشور حلال الا اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب
بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل
هذه على نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها
على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي
ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصحة فيها اولا من جملة وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه والمجمع عليه
لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله ثم قال رسول
الله صلى الله عليه وآله حلال بين الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان
الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله
بكلام رسول الله ص في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع
في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك
مكروها فيكون هذا حراما وان لم يوجب المنع بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة واذ
العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول
بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الاحتمالان والامارتان بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه السلام ليس كذلك واما
خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل بسنده عن

الحسن عليه السلام انه قال في جملة حديث ان في حلال الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ
منها ما يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب سهل يسير
هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فتحقيقه ايضا اصالة البرائة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما
اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول ههنا الظاهر انه لا خلاف
في اصالة البرائة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البرائة التي ذكرناها فيما لا
نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد
عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار
دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب
ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة
وغيرها من الاخبار المتقدمة المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء
بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال الطرو ان
على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل تساوى احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط
مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم بان هذا الموضوع
واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها محصورة
معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها
ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب
جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا بوجوب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية
المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب
امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات
ممكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال
المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه اذ ليس فليس في ذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة
المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقينا لعموم اطيعوا الله
وغيره اقول والاقوى فيه ايضا اصالة البرائة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم
بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحليته
الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير
في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت
اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من
الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو ارتكاب الجميع دفعة قلت ولا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا
يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي للتيقن
حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام

محقق

الواقع مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول
النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتم وكيف كان فلا دليل على حرمة
ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة ولما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا
بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان
بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان
فالاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا امر دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بها من جهة ملاحظة
اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني
والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما عليهما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم
مطردا الان مقتضى تلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج
الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس بتطهير عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا او حرجا
كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى اللبس لاحدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع
المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء
النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار
بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا دفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة ثابتة بالاخبار و
الادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو تمام ومن الاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج
والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايض يوجب دوران الحكم مدار لزومهما والاضطرار
الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك
فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات
ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب
المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم الى
آخره فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احد يقينية او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة
لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب
المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال
ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله
اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة
فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة
اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما
ورد من حلية ما اختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررنا والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة
بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى

يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز
الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس بالجزاف بل قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية
يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص
في المشتبه بمحرم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان
هيهنا قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض
الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث حين سأله
يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو
على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها و
احرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وسهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر
فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة
انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات و
لخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي
في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب
وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف
فيه الى ان يبقى الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا
اشتبه عليك الحرام والحلال فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب
او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام
اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا
والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب
وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار
التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب ان حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها
واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بينهما وربما
قال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول
المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد
ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين
فبان نحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل
بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة
من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مر من الادلة للتخيير واما عن قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من
حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او
تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل

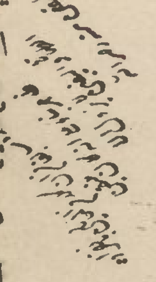
وقال م

من يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبرائة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما
ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل
مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم ع ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايض مواضع دلالة على ما قلنا في
نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام هل هو البرائة الاصلية
او الاحتياط واما ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب
الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا الا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل
ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف
بيان الجزء مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البرائة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فهنا انا
اذكر الكلام في الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى
وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس
واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج القائلون
بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين
الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مثل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة
الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البرائة الاصلية مع عدم
الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال
الذمة مط بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه
من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل و
النقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص
بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو مما يثبت اشتغال
الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة
كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى
بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقام اليقين للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فالرافع والمزيل ايض لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا
علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم
يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر حتى نلزم الاتيان بما لا نعلم او نظن وان كانت اسامي الالفاظ للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا
بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع
الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث
الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص
عن المخاطب ايض هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام
في تفهيمه ايضا ربما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم ع كثيرا ما رأوا المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا انتم

تفهمون

مذهبنا لاني قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن بمرادهم فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين
الا تكليفهم بما يفهمونه واعلمهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك
ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن
فاذا راينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا
في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الامتثال بغير الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب او الوجوب في الجملة واما فيما لم يتعارض فيه النص العكس بلوغ نص
فيه الينا كما شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك
في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من
ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا بتحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال
ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال
ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققنا سابقا في مبحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة
من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع
في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب
الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان
اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب
الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك
في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال
الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال
الذمة في التطهير الا باحد الامرين او ما قبلها لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير
تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول
مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما المستصحب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون
مؤيدا لاحدى الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير
تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فح نقول الاصل براءة الذمة
عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل
بالسبع وهذا هو مراد المحقق ره لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر
هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي
فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة و
العمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول ح
الاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيته
لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة

الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل
البرائة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان
المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان
استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع هذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل
البرائة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البرائة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة
الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب
الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي
انا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضي التخيير والاصل هو كونه رافعا
وان كان مقتضي استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع
ولكن استصحاب برائة الذمة عن التكليف بالسبع تكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا
ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني في قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه
يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة
المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان الاصل عدم انتقال
مال المفقود في ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق ره
انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يتوهم
موافق لترجيح السبع جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو
التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او
الترجيح للمتاخر فعلم بما حققنا انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذ اثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدم
الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخونساري ره في شرح س بعد ما اختار هو ايض
هو ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايض قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه
بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة
يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء بعد
التطهير بالماء المتنجس المتيقنة او المظنونة على وجه هذا التيمم سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر
بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب
تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى
هذا ايض الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب
الاحتياط في اجزاء العبادات وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايض ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء
الفائتة المنسية المترددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى
على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونقول
وان كان مقتضي النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل
لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل



معنا متعين

العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها
ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم
عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب
اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس
الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع او
ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط
قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن
من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف
بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد
النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هي الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب
الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم
الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم
فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائت النفس الامري حتى يلزم
الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المامور به توجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على
ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك
نظير من يحمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان
يحمل الامر بقضاء الفائت على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المط بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه البيان لخطاب
حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن
اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير
فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام في الفريضة المنسية
لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا
ريب انه لا يحصل بذلك ايض لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن
هنا مع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات
وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة
عما في نفس الامر فيكتفى بالظن مع عدم تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها
من المخالفة ويدفعه ان غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بعين الفائت لا ببدله ومراد ذلك
من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعكوس مع تداركه فانه مما لا امتناع عنه بل المراد من البدلية
هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل لمن القضاء المتعين في صورة العلم
كما ان احدى الخمس على التخيير ايض بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدلية عن القضاء
وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوئة المجهولة في جملة قطيع ولكن

النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيهما واما الكلام في مثل التكفير
فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه
بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل وكذلك الكلام في صلوة اشتباه القبلة فان الاصل
عدم وجوب الاستقبال اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا
وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جهات نعم استدل المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة
تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه
الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الائمة فيها على قولين لان مقتضى
تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند
الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر للمكلف
المحتاط وان كان نخرج به عن عهدة ترك الواجب لاجل اتيانه بمحتملاته لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب
ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان تدل فعلى هذا
يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس
من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انهما
احد الافراد المامور به معا وان التكليف حرمة ذلك بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما
من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي امر بالتخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته
والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف به هو احدهما
تخييرا لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال
فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة تذهب السيئة
ففعله احتياطا بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما يجيء
بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم
العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك
ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المتردد
فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد ره فطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل
الاحداث او الشك في الطهارة بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض
الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب
وذكر الشهيد في ذكرى كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا
الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم
في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته
بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

مُبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات
استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة وقول
الصادق ع في الخبر السالف انظر والى عبدك يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان
تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائط لدينك وربما يخيل المنع بوجوه منها قوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ويريد ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة
ورد حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول نعم قوله تع
ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع
في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع
شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء
اواداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في ادلة الطرفين مجال
واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما يحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار
المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما
شئت وسنبين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر
الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايض فلاحظ ثم ان الاحتياط
هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس
باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم
يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة و
امثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل
اللاحق في اجزائها فالظاهر حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب للتيقنها لذلك ولاجل تساوي الطرفين واصالة
البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان
كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايض يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه
المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد وافقنا الشهيد ره فيه فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة
فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايض وقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي
قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمراة وجمعها بين حرامي الرجل والمراة
فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره
وهذا باب مطرد سائغ في الفقه يجري في المسائل اشتغاله فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب
الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل
او المراة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في ذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط
وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست
رجلا على اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في ذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمراة في وجوب الستر اخذا بالمبرئ للذمة وهكذا
ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في ذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر

والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم تسمع الاجنبي سماع من يحرم عليه سماعها واما ماذكره
من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بانه لا يحصل الامتثال الا بذلك فمع
ان الاكثر اعتبروا مراعاة كميش الذكر فيه للرواية الواردة في فعله ص بقتلى بدر في مواراة من كان منهم كميش الذكر فيه انه لا دليل عليه مع
ان التكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على
وجوبه اذا لم يتميز ملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين في الامتثال فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم
هنا الى وجوب القرعة وضعفه في كرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجنح اليها فيما اختلف فيه
من الاحكام فيستغني عن الاجتهاد وفقها الاسلام اقول ان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب بالاشكال
في الامر لكن ماذكره ره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها
من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اي الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى
والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقامات ما
يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن
مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوى
والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول
ماذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلنا عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا
ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند جواز اثبات مثل
هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط ايضا يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع
بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره في القواعد صار شاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن
المؤاخذة مع ان ملة النبي ص سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه
كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا
في نفس الامر وجواز مثل ذلك مما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو
الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته
نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة
كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان
الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البرائة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة
في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن
ان يمنع دلالة الرواية على المط بان يقال الريبة هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال
الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد
قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل والتخيير انه
عمل بما لا يوجب اليقين بالبرائة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين
عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم التفكيك بين الريبين في الفقرتين فانه يصير معنى قوله الى ما لا
يريبك الى ما لا يوجب شكك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان

٢٥

الشك انما يكون سنوحه حدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات لدى ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان مراده هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان الظاهر ان الرجحان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة فيكون اما اخراج المستحب والمكروه وارادة مطلق رجحان صيغة الامر بجواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققنا في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصالة البرائة فنحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصول الاخ في الدين ادعاءً فقيل قولهم الاسد يدعي هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حائطة له ويستحب ان تاخذ بما هو الحائطة له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحققه كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقول قبل الصلوة فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط بالتفحص عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما ان الان لا يمكننا الحكم باصل البرائة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ ربما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد وصحة الاستقصاء في الفحص عن المخصص وبظهور ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص عن المخصص واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمطلوب واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببرائة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما

ويمكن ان يقال ان ذلك من جهة ابتداء الحكم في الحكم وان عينا بقول المشهور من اعتبار ذهاب الحمرة المغربية يعني ان الاصل والمبنى في الواقع هو غروب القرص لكنه كان يختلف الحال باختلاف الامكنة والاحوال في معرفة اختلاف الامكنة فجعل ذلك امارة يعتمد عليها يعني انه وجب اعتبار زوال الحمرة لكن يحصل الجزم بالغروب مطردا مثل اعتبار العدد لاجل عدم اختلاط الميناء والاذان فيصير الاحتياط هنا حكما عاما مستقلا لا انه من جزئيات الاحتياط المختلف فيه الذي هو موضوع المسئلة فليتدبر منه ره

في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق
فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفيه بعد تسليم اسناده
انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء كلامه في اخر
الكتاب ان شاء الله تعالى بل ببعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايض غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة
في العلاج وتساقطها فيرجع الى اصل البراءة ايض فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان
بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر
بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه
ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان
يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر
به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل
المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لهم واما بعد بعث النبي ص وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ
عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها ففي ما
لم تبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حاله
الاول او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك
فيحكم ايض بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه الحجية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون
فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن
بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واستصحاب عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها مجردا عن الكلام
عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه وطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل
ان يقع في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين فان الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن
الاخر او يقع في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته فان الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقع في الكر الذي يحصل
الملاقي للنجاسة فان الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما
لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر
المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله ع لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي من
التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص و
في الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا
لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايض وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في
اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب
الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت وقوعه في هذا التوهم
فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما

ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه
ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرض فيما حصل
الماء تدريجا والا فقد يبقى ما في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة
عدم الكرية صحيح ولا يوجب في تلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل
يستلزم حكما كالوارد نابذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير
منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز
التيمم واما الثالث فيقال ان المراد باصل تقدم عدم الحادث التمسك باصالة العدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف
العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين
المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك
باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك
في ان الكرية منتفية ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة
على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال و
اصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى آن العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما
الثاني فيقال ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة
مع ثبوت الدليل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان
ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره والمشهور دخول مثال المذكور
تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا
ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والفعل
او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران لمسببيته بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة
الحق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان
غاية العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتفسيرها بعدم
الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكل ما رخص فيه الشارع
من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع ففيه جبران
فضلا عن قدر الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا
وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء
اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا وينتج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيه الزام البيع وعدم ثبوت الخيار
للبايع وعدم رد المشتري ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة
فهل يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر
ويمكن ان يتوجه بجبر تداركه من جهة المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو
خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذه اللفظة التي رواها الاصحاب لا تدل الا على

الى حين حصول العلم واما الاستعمال فيعلم حصوله في زمان نظن بقاءه عدم النجاسة

تحريم الضرر وسيجئ ذكرها ثم روى البزنطى فى الصحيح عن المعلى بن خنيس عن الصم قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو
ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل فى صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع الاختلاف قوله ع لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم
الجبران والزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح وابراء المستضر بتحصيل اليقين بالبرائة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه
انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو وهم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره
مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله
تعالى بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم فى اخراج المؤن فى الزكوة بنفى الضرر وبخيار الغبن فى البيع فان الله تعالى جعل لو
البيع لازما فيلزم منه اضراره عبده وهو من اضرار العبد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا
من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية فى النسبة الى العقل وعمل
الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفى العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال
عن بيانه ولم نقف فى مقالاتهم شيئا فى توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه فى غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول فى العلماء
الاستدلال بنفى العسر والحرج ونفى الضرر فى الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد والايات
والاخبار الدالة على نفى العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح فى العموم واما خبر الضرر فقد ذكر فى التذكرة قوله لا ضرر ولا ضرار
فى الاسلام وعن طرق الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه فى الكافى والتهذيب فى الموثق لابن بكير عن زرارة
عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وكان يمر به
الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصارى ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر
فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ
به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصارى اذهب
فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيهما قيد فى الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الص ع قال ان الجار كالنفس
غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطى وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما
قابل الانتفاع وسيجئ الكلام فى تفاوت معنى لفظى الضرر والضرار والعسر المنفى عن فعل الله تعالى مثل رخصة القعود
فى الصلوة والافطار فى الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات
اما ترد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فتنفيه راسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا
من وجوه الاول ان نفى المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم فى الصيف
الحار والجهاد الاكبر الذى هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولى عن اديان الاباء و
الامهات والثانى هل المذكورات حد او موكول الى العرف او اللغة والثالث انها مثل اصل البرائة واصل العدم
وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هى من الادلة وعلى الثانى فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها
تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها بالنادر فى مشقة كما يظهر من باب التيمم و
كذلك الكلام فى الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال فى الحج وفى انفاق الوالدين وغيرها وكذا
الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذى يقتضيه النظر فى مجامع الكلام واطرافه انه بعد حصول القطع بان
التكاليف الشاقة واردة فى الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات هى التى تزيد على ما هى لازمة لطبائع
التكاليف الثابتة من حيث هى التى معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض

قال المحقق الخوانسارى رحمه الله
فى
كتابه المشارق على
عليه انما فهمت انه لو علم فلعل المراد
بالحديث ان الجار كالنفس لا يضر
بنفسه ولا يعد الاثم فى نفسه ولا يعد الامر
عليها انما فكم بتبيين ان لا ند
الى رد النسبة الى الاثم
خلاف ما عليه التصحيح
او العفو
منه رحمه الله

والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس سالمين عن الامراض والاعراض
فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال المتعارف اوساط
الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك
النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والافطار والعفو والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار
والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف في المشقة
الاقارب والمرأة للحياء واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء
وهذه المذكورات من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما
عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل
الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير بما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى ان يقال انه يجوز
اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره نفسه بتركه واما مع تضرره نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل
الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما التخيير فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرره نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية
سمرة فانه ص اراد الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها
فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه
حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي
اخرها قال ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله ص لا ضرر ولا ضرار اي لا يضر الرجل
اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار
فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير
ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد تكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل
الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع
انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفنا في اوائل الكتاب
وما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات
كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا تنهض لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب عن المستحب
فيها وكذا سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فانحصر اتمام الماهية بضميمة الاصل **قانون**
استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم
من متساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الراجح لان بناءهم في
الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين مثله بسبب الاخبار الاتية فلا يضرنا تساوي الطرفين
بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند
في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود
السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب
ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وربما قيل بعدم حجيته في الاحكام الطلبية

لانها اما امر او نهي و كل منهما موقت او غير موقت وعلى التقادير اما ان يقيد بما يدل على التكرار او لا و كذا الفور و عدمه لا
للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت هو بحسب الامر و ما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد و في غير الموقت فان
قيد بالتكرار فهو من مقتضى التكرار و ان لم يقيد فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم لوجوب
ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل المرض
في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح له الفطر ام لا و كذلك في صورة الدلالة على التكرار و غيره و هو واضح ثم ان الاستصحاب في حال الاحكام
الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التابيد كالزلزلة و يجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة
لنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر و الطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة و انت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما
ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها و الاحتياج الى التمسك بالاستصحاب و اما الاخير فالجريان فيه واضح و هو اما باجرائه
في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له لون او في مسببه و المسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة
للمتغيرة و اما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه و قس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام
الطلبية و التخييرية الابتدائية و الوضعية و ما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة
فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم و انه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس و ان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره و هل
يثبت بالاجماع او غيره من الادلة و تارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شانه ان ياتي
و هو قد يكون ماهيته معلومة لنا و لكن يقع الشك في حصوله و قد يكون معلوما و يحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل و قد لا
يكون لنا معلوما اصلا و نشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل و قد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل
ام لا و سيجيء امثلتها و تارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة و لا يعلم شيء من الاستمرار و عدم الاستمرار اصلا
و قد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة و قد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة و اختلف كلام القوم في حجيته و عدمها
في المقامات الثلث قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان و لم يظن عدمه و كل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء
و قد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء و عدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني و الصيرفي و الغزالي
على صحته و اكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي و لا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا
كما يقع فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه و الاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج
من غير السبيلين ان كان قبل خروج الخارج متطهرا و الاصل البقاء حتى يثبت معارض و الاصل عدمه الى اخر ما ذكره و يظهر
منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع و غيره و النفي الاصلي الذي ذكره اعم من البرائة الاصلية التي يسمى استصحابها
استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة و اليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء الاتم
باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل و لكن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال و هو ينقسم الى قسمين
باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي و غيره و مثل للاول بنجاسة ثوب او بدن و للثاني برطوبته ثم قال و ذهب بعضهم الى
حجيته بقسميه و بعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول و يدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم و غيره مثل مطلق اصالة
العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن و منها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي و عدم تعدد الوضع و عدم التغير في الماء
المتلون و عدم التزكية في الجلد المطروح مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله و اصالة بقاء المفقود و هو يستلزم كون مثل اصالة
عدم النقل و اصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا و بعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول
دون الثاني كالغزالي و ذهب المحقق الخوانساري ره الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان

اشتغال الذمة
في

سابق

سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلنا سماعنه ثم قال نعم الظ حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم
الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي
بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم
يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلابد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية
ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرت كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان
لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند
التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس
مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظ ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده
كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق
تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر ام لا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر
في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر
مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي
سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم المذكور الى
ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم
الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فان دل
الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته
مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة
زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع
لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام
لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع والثاني
ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا والثالث ان معناه
معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر وغير
ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض
بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض
الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا
او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض
وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء
الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر
الى اخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجري العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في
وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فتحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية

الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم
الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره السابع الحجية فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة
وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو القول بالحجية
مطلقا كما هو طريقة اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او في وقت
ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني ادم من الاشتغال
بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة في السواحل
والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول
في الان السابق لان ما ثبت جاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية
مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها في الغالب
الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد
الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس
مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا
مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت
ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار
بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد
يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا
اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاولى
الي انا مكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وغرائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام
الشرعية محصلة انا نرى اغلب الاحكام مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم
من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
راينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من
الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار
الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة
البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته التامة فيعلم ان غالب الموجودات المستمر
علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب معتاد المعلولات او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقال ذلك
في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول لو كان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون
علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار ونحو ذلك والحاصل ان
العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتنا من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث
على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة وانما
اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في
مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع

بهو فيما نحن فيه تم اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن
فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى
القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه تم وان كان دعوى الظن بالظهور فاي دليل على حجيته الا ظن المجتهد وهو موجود فيما
نحن فيه وفيما ذكرنا ثمة غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كما ترى لا يخلو عن التحصيل
وغاية توجيهه ما ذكره المحقق قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في
الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما
عن رافع وانت خبير بما فيه لان المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض
النص وان فرض كونه مقتضيا في الان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتشكيك واحتمال
وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضى العدم كما مر
اليه الاشارة **الثاني** الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل
ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين
والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على
العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح
لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الفرد الخاص
المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي
لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب يجب كل نحو النحو ومع ان كون قوله ع ولا ينقض
اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايض وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد
لاشعار قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء
يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايض بعيد بما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع
استخدام وهو خلاف الظ والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم
من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن
والشك ايض فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فيما كان حكم
الوضوء في حال تيقنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث
تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته
باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايض وان كان من اسباب الامور
الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شيم
ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق
الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ان ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع متمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كك

في استصحاب القوم ايض يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايض سوا ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض
ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال
التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقا ايض لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع
ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقا المعلول انما هو ببقا العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل
هذا الايراد هو استدلال اني على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقا الى آن حصول الشك بمعنى يظهر من فرض انتفا
الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفا الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة
الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايض فكما ان انتفا الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب
الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفا الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك
واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفا الحكم السابق ايض ليس
كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم
السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراق من انتفا احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك
هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك
يضر المستدل ايض فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال تحققه في ضمن القطع
بعدم الحكم السابق لا بانتفائه لانا نقول ان الشك قد توجبه نفس الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت
الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الآن الاول فلم يتجدد مورد الشك في اليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفا
الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام
الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول والابتداء
الآن الاول فالقدر المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفا الشك عنه يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن
الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين في الآن الاول ومع انه يرد النقض فيما
لو فرض فيما فرضه المستدل ايض ان يصير الآن المتاخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة ثابت هل هو
فيه او سيحصل في الآنات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل ان ما ذكره ره في مغني الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان
الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد بالحديث لا
ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما
نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل فمرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار
الى غايته وعدمه كما اختاره اولا كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى في الفرق بين الشك في كون الشيء فردا من
افراد المزيل مع العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسنبينه واما ما ذكره لتحقق
البينونة من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايض لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل الشك من جهة تعارض الادلة
واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل
شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية

ايض معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب او انه حرام او لو علم انه من المباحات الاصلية المجازة من دون تعدي

انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الحاجبين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا نعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من

اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا واقول ان دلالة

الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انما حصل

النقض باليقين بوجود ما يشك الى اخره فيه ان المتبادر من الخبر ان موضع الشك واليقين ومورده شيء واحد فاليقين بوجود

المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك في اليقين كلاهما لابد ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة

فالمراد من لا يفرق بين الصورتين ان وجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد

صدق تواردهما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل آه فيه ان

ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في دفع الحكم الخاص فانما حصل

بتشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك

في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين

وهذا ظ وممّا ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى

مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة مما يقرب من صحيحته المتقدمة وصحيحة الاخرى

ايض وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث

قام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه

ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومن ما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي

بن محمد القاساني قال كتبت اليه ع وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه

الشك صم للرؤية ومما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد

بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال

امير المؤمنين ع من كان على يقين فيشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث

الاربعمائة عن الباقر عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايض

ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر

في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في

ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها ببعضها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل

يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة

في موارد خاصة لكن استقراؤها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق

وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا

بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيتقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من التردد بين الدوران ونحوهما

وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل

بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم

يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الص ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايض بطرق

متعددة كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر وجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ما يحكم بطهارته
حتى يحصل العلم بما ينافيه ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين
عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء
او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد
من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال والماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهر من حيث
هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير
العنبي بعد الغليان او الجلم المتلكى له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل
بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح
المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا
او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند رش البول في اصابته
الثوب الثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء
الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب
النجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان وعذرة
البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة
او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة
في قوله ع كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين انه لو اعتبر المفهوم الكلي في ذلك الشيء منا
اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف
الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما
يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع
اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد
كما حققناه في اوائل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل بالكلي والجزئي فيصح ارادة
معنى عام يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم
منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر ظاهرا
باليقين السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امرين طاهر ونجس فيحكم بانه من الاشياء
الطاهرة حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه
طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث ليس الا اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص
والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين
لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقول كل شيء
مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن آوى او الفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين
فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد عن
اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد

موضوع

وضوحه في كل من المشتبهين وجهالته محضة مطلقة وكل العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها
من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجح المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فالاستدلال به على
المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم لان العلم بالحكم
الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال في باب الحكم المجهول
محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا
على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس
كبيان الحل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة
مشبهة دالة على الثبوت منطبقة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة
فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل الكلام ان ارادة معنى
عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا
ومعنى وكذا ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين لكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البرائة الاصلية
واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه او على استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على
طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع
وما في معناها الى غير ذلك من الروايات **الرابع** انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه
وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به فالم يعلم رافعها والحكم ببقاء علقة الزوجية في
المفقود وكذا المال في عزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب
العمل فيما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في
خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هو انما يتم لو ثبت ان علمهم انما كانت من جهة
الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة
التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية
باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن عنده ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد انه في
حجية ظن المجتهد كما بيناها ثمة مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن
المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه ففيه
انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة ما القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون
الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او منع الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية
مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشا
للحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المنع المحقق الخونساري في حاشية شرح من قال وهذا ما يقال
ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة بها اقول فيه ان اليقين بالشك عاما ان يسمى في رواية الخصال وبعد كون المراد بيانه

حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية تم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما يرجع في الطهارة عن الحدث
والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايض كالنوم وغيره
كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا
شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء
اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة
بعد ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه
في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الشمس او غروبها او تجدد ملك او نكاح او
زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققنا في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجية القول
بالعكس وجوابه ايض وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر يحتاج الى دليل
لو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر ايض لما حصل هناك خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف
عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل روية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت
الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الانسحاب فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت
الحكم من الاجماع ايض اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا
بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يطلب القول بنفي حجية الاستصحاب
مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتاخر ولا نقول ايض لا بد ان يكون المسئلة
في الآن المتاخر ايض اجماعية بل نقول ان الاجماع ايض كالنص كاشف من حكم واقعي او جبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم و
يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع بشرط الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه وكذا النص بل انما ثبت مطلق
الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم
الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم
يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع
وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر من جواب حجة
القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلنا عن شرح س وحاصله ان
الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم
جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب و
التحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته
يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما ستثبته واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة
وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب
الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجرائه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل
ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه هذا هو الذي اجرى
القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم
وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايض فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرض

بخلاف فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن با
الامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل آخر
يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان امرا مركبا لا يحصل الامتثال به الا بالاتيان بجميع اجزائه سوا تعلق
بالتكليف او الظن او الشك والحاصل انه لا استصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه و لا التمسك
به في ذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سوا اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمة ايضا
يقتضي براءتها سوا اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع
تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال
وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد
نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او
الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء
معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة
فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول
شيء واحد في ارتفاع الحكم وسوا في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في
الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسوا ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك
بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى
وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر
وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سوا اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت
الحكم الى الغاية اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما
نقلنا من بعض كلامه في شرحه بما يفهم تقييده هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ
وتامل هنا ولكن التميز بين الموارد في معرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين با
البراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو واحدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات
فيكفي الاتيان بالبعض المبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة اذ انما نقول بانه غير متحقق وكذلك الكلام
في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل
القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاث
فبقي لانه الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلمه على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول
احد اشياء ثلاثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بحجر طاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو
احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيقول الاجماع على ذلك ممنوع بل انما يسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب و
هكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظ
ما اختاره المحقق ره في اواخر كلامه بعدما اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا وتمسك بما لم يرده الا انه قال هذا رجوع

عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقاً كما هو ظاهر كلامه فهو غير
صحيح لما ظهر لك ان ابقاء استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير وجوابه فيظهر
مما ذكرنا مفصلاً فلا نعيده وينبغي ههنا التنبيه على امور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة
الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولاً مفهوماً كلياً مرددا بين امور وقد يكون جزئياً حقيقياً
معيناً وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افرادها الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعداداً
للاستعداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله تعالى ببركة دين الاسلام والصادعين
به عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذاكرني حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل
الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا نقر بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى او عيسى الذي
يقول بنبوة اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما
ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئاً قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى
وكتابه وما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل
فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين
ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبياً وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه
بدين بين ان يقول بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله
وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هوينا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في
اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لابد ان يكون معيناً حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي
قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له انت نبي ودينك
باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد ولنا لم باثباته والمفروض
ان الكلام لبس فيه ايضاً واما الاطلاق فهو ايضاً في معنى القيد لابد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن
استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتداداً واستعداداً
كما ذكرنا ولنات بمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيواناً ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشرات
والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها اطول الحيوانات عمراً فهي لنا الفرس اطول عمراً من الغنم والعصفور
اطول عمراً من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص عصفوراً او فارة او دود قز
فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها اعماراً فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض
التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة
فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك لا يبقى
لا اظنك راداً علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان تقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل
ذلك ويقال ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم تكن مقيدة الى وقت
خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان
بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيها فيما

وردعنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان مراده
من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس
كك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا وتسلمه من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا
مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايض مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون
بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل
قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الاخر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب
قلنا ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد
وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلم اخبرا بنبوة محمد ص وكتابهما ناطق به
لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر النطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق
النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه ايض فنحن نخاصمهم على هذا
الفرض في تصحيح النسخ وهذا الايض ما اوردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات
والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزام وجوب
قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم **الثاني** قد عرفت ان الاستصحاب
المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في
وصف من اوصافه مثلا القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من
قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب
بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان
الاستحالة من المطهرات ويستند على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب و
الرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح والعذرة بالدود والتراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا وغنما و
الماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة
طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ماذا
معيار تبدل الماهية والحقيقة فقد تريهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل
الغذاء بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن
ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان
علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم
فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحاله ايضا فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء
المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لا انه جسم
لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة براسها
سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسحوق ماهيته كالطحين للحنطة او منضوجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك
فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا تتبدل حقيقته ايض فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت
التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود او الملح

رددناه

دحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في
مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء الذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق
بالميتة السابقة ولم يتوقف بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فاما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب
فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى ساير الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف
الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق هنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء
سيما في اول عروض هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم عند تصور
لا غلب هذه الاحاد في بطنها من جهة النص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض
لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في
كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب **الثالث** ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك
دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب
اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى
منه مترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرايط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل
الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان
مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ورود من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين
ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعي الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب
لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم
من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم
ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل
على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من
الوجه الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ
ليس هناك ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض
اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو نقض يقين بيقين برفع اليقين
وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين
السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا
اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستصحابي لا يقاوم الظن الاطلاقي على النحو
الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب
اما من جهة كونه استصحابا للحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين
الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل الثاني الحكم بخصوص
من جهة المرجحات الخارجة كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال الاشتراط بعدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد
يكون في موضوع احد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية
يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يعترض بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة

واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزام مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت
حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت ترجيح لاحدهما فهو والا فيتساقطان و
التحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكلما اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل
التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة
الاصل وا[illegible] استصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في
تحقق الشرط الشرعي وقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم
بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال
ان الثوب حينئذ محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة
محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب و
كون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ممنوع ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد
الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمزكي الشرعي المستلزم
لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته ولكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة
الصيد واما نجاسة الصيد ففيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات
واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان
اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما
تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم
متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما
الناقص فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما
للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على
الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجواز فعلها على الراحلة
والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله
ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل
اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره
وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل
النظام وبعض المعتزلة
بالظن وليس بذلك لما مر انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل
فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما نسلم مع انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة
عليها ادعاها جماعة من اصحابنا رواها العامة عن النبي ص والخاصة عن ائمتهم ع منها ما نقله [illegible] وغيره عنه ص انه
قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه اصحاب
المحصول قال ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال و
يحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يتراءى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا ع بالقياس

فهو اما من باب التقية والمجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير الخبير ومتضمن رد من
المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار يناظرون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمة
مستندا اياها الى ائمتهم ع فنحن نثبت ولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة المتواترة ثم نقول
ان الاصل في الاحكام الفقهية حرمة العمل بالظن لانه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحنا
مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال في انه دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما
لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه
من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما
مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة
الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة
صوم العيد ووجوب متابعته وندب لاحقه وامر بقطع اليد للسارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك
فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله
تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تع وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف ان
منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاية فلا تنافي جواز
القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد ايضا سيبين ان علة الحكم قد تكون غائبة وقد تكون فاعلية
وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح في نفس
الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا
يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق
الاية يقتضي ذلك قال الله تع يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا رتب جواز القياس منه من حكم
الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تع و
بقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تع لا يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تع حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم و
لكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس مم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا
لعدم قابلية البشر لهذه الرتبة او انا نشارككم في البشرية فترجيحكم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس
القياس في الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا
ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو مم بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس
وغيرهم وبالجملة قطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا ع يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط
القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين **الاولى** في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد
علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله ع لعلة
كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة
التنبيه كما يظهر من بعضهم ثم لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره وابن زهرة

صح والاخبار

بعد

مسئلتين الاولى

وقال المحقق

وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز
تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما نبه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرائع في بحث
الصلوة في ملك الغير تشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد
كما اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترضه في ك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس
فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد
الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه
ايضا الى ما هو ظاهر كلامه ره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها
صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاقه ره فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق
لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر
معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر
منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير لا الاسكار المختص بالخمر لا للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد
يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا
اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصودية الحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات
فنقول حرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب وقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي
في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فنقول حرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من
اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر
بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون
الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة
الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون وانما دعى المحقق وامثاله
الى الفرار عنه الى ما هو ظاهر كلامه ره اعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا
ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو افراده وعلى فرض
تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو
سلم كونه قياسا وكذا الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلانها موقوفة على ثبوت الحقيقة
الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية ولم يعلم ان مصطلح
زمانهم ايضا ذلك وان القدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم ع انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه
من قبل انفسهم من جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك
فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه اذا حج
بحث عمومه ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الاخبار تعارض من
وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة
من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا

نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترضه صاحب لمرده بان السيد ره
مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
تنبئ عن الدواعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وقد تكون في احدهما داعية الى فعله دون
الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون
قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون فقير وكدرهم دون درهم وفي حال دون
حال فان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم قال ره ودلالته على كون النزاع المغالطة يعني ان
النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض
المحققين ايضا هو ما ذكرنا في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا ويكون
تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون باستفادة العلية من
قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول باستفادة العلية منه ولكن المراد
منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قوله لانه مسكر مثلا
ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في
المبحث وجود المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه ان تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا
وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل
على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر
كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس
بادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها الى
غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون
علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس
وعبادة اخرى يؤسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة
والاساس كما ان سوق البلد يجاه عليه لاجراء فيه ما عليه ان يسمح سائغ وان لم يسمح السوانح في الغالب من هذا القبيل تعليل
غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركها اذا انتفى العلة
والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب لك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية **تنبيه**
لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد من جهة
الشارع من اجماع بسيط او مركب وكتاب او سنة او من جهة غيره واما الاول فاما من الاجماع المستفاد فكثير مثل ان التعدي
من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرهما انما
هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما
الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منها بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع وبسبب التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية
ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا
ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد م

الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة في كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله ع للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله
يقتضي الجواب المطابق فجوابه ع لابد ان يكون لحصول غرضه فكانه ع قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك
تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء
ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانا نعلم عدم مدخلية بعض الاوصاف
فحذف وعلل بالباقي وسمي بتنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل
لم صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص
المصلي او الصلوة وكذلك لا مدخل في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر
وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت الغاء خصوص العلية من
القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد
القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس
بطريق الاولى اذ غاية الامر ان بحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل
او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من
باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما تثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني
الغاء الفارق واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه ع سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب
اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله ع فلا بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان
في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته
ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح
وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله
لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما
مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى
فانها سئلته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره
وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فمنها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم
وسمي الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر
حلال وبعدما انقلب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل فان
التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على
المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين
لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بل الملازمة ان اقتضاه كان من ماهيته فلا يمكن التخلف
وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا
مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو هو منها

الوجود

اسبر والتقسيم هو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد
يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية من غير واحد وهذا في العقليات كثير لكنها
في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة
بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم
بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزئي احدها او ما يتركب من بعضها
مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع والتحقيق
ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان
الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالقاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكل ذلك لا تاثير
له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية استدلالا ويسميه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك
بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة ومتى تحقق
في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما
يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في
الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل
العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو
عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص الشارع او استنباط في الفرع **المسئلة الثانية** القياس
بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى منه او كد عنه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي
كما يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه
مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم
التافيف لهما العلية كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين
شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل وان لا تاثير في الفرع علمنا عدم النفاذ الشارع اليه في ذلك العتق
خاصة واما الخفي فهو لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل الفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير
بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى
مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادا من غير النص من وجوه
الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان كان اقوى ومع انه
كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه
الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة
لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم تكن حاصلة في الضرب باطل لان
احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم تكن لمادة
اخرى كالضرب وهو معلوم على الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من
غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية

فيفيد

منها سعه

نفيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به انت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به
بل لابد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلابد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم
ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية الحمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه و
ان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد
وان كان مستنبط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة
مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة
مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد لكونه من افراد المنصوص العلة وكل ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا
ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينها و
بين العلة بقوتها فح يمكن ان يقال بالاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال لانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم في الاصل
فينتفي الفارق رأسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مراده من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي هو
ان الخصوصية لا مدخلية لها فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا
كان في النص تنبيه على العلة وانتقال الذهن الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى
ولا تقل لهما أف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية ومنها قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الآية وهو
الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار و
ان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر
مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه و
الدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى لاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة
هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة ره في تهذيبه
قال بعد نقل منع التعبد بالقياس من الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع
فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل
الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه ره
انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور
كونه قياسا واندراجه تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص
ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا
من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا
قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا
ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة تعاقل الرجل
ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي
عن قولهم لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة

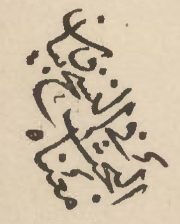
تخصيصا

ظ كلام متردد هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهائنا اشارة في كثير من المواضع يابى عن حمل قولهم على ما لو كان
في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية
مع ان كثيرا من تلك المواضع انما يثبت الحكم في الاصل بالاجماع وبلا دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالنص
او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيه التنصيص ولا التنبيه بالعلة فتريهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل
محرمها ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها
في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص
مثل موثقة ابراهيم بن الحر قال قال ابو عبد الله عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث
بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوج حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في
جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشان التزويج وهو كلام وقع
في البين بتقريب ان ظ كلام صدره ان مراده ليس بيان تفريع محض اية التافيف في امثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى
سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع اية التافيف وامثالها على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي
يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى
لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمى
فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التافيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكان مثل
قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى
من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف
اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في
كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المقتضي
للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به هو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه
شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان
يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى
الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا
للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه
ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا
ثم سيطبق الرد عليه بدفعه وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستعمله في المطول ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا
على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع
في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر
اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع من تصور الاصل حتى يصح ان
يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد ترديد المقام بين المفهوم وبين هذا
القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الرد المذكور
هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المطول وليس كذلك بل لا ينافي

كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق
الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة
كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية
لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه فتم فان ذلك ايضا يختص فيما لو كان الاحتمال
من جهة ملاحظة اشدية مناسبة خصوصية العلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون
في الحاق الحكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره في الروضة في مسئلة الحاق
الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين
لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة
او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له في الجواب ووجه النظر ان
العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال
هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردنا على تقريره ونظرائه
في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان لم يظهر منه ذلك ذلعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص واعتماده
على الاولوية لا لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط
والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع
الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلالها فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد
لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور غالبا اجماعا بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة
او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال
به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن
ان يكون محلا للنزاع ولا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه
العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد
رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي او انه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا
والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين
مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل
ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او بنحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل
عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة والاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تع فيتبعون
احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالة الشرع فاذا نشاوبا فا
لراجح بحكمه وبقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو
الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو
بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر
الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه
ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب

الى حجيته بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدى الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت فى حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان اسقاطها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجى ولذلك لا يجوز قتل من نعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **المقصد الخامس فى النسخ**

وهو فى اللغة الازالة وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعى لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعى والدليل بالشرعى لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يتوهم ان هذا القيد مستغنى عنه لان فى امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا فى حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعى الثابت وذلك يتحقق فى المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شىء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص فى ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان والدال على القول بعدم افادته للتكرار **قانون** الحق جواز النسخ ووقوعه فى الشرع والمخالف فى الاول بعض فرق اليهود وفى الثانى ابو مسلم بحر الاصفهانى فى القران لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى الوقوع اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها فى حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت فتنقضى عدتها ولا شىء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهانى بان حكمها باقية فى الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع ونسخت اية القبلة الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكاية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرهما مما لا نطيل بذكرها وذكر ترهاتا بى مسلم والعمدة اشهر من ان يضيع فى امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد فى الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافى انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدمه كتاب يبطله مع ان النسخ ليس بابطال بل ابانة لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشىء حسنا قبيحا والامر يقتضى كونه حسنا والنهى يقتضى كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين فى جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة فى وقت ومفسدة فى اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل على ترتيب خاص للمنضج والمقوى بعده



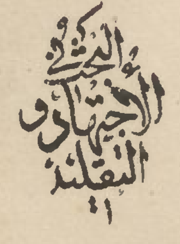
والمسهل

والمسهل والمقوي الى وغير ذلك وقد يحصل لهم البدا في هذا التمهيد كالترتيب بخلاف نبينا فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان
لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها المصلحة لا ابداء ولا ظهور له بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول
موسى على نبينا وعليه السلم هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا او الجواب المنع ودعوى التواتر
غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند استيصالهم بخت النصر بل الرواية مختلفة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي
موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم من المعارضة بوقوع
النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه
من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما
معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام
شرعه اولا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما
يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك لم ينقل لو رد عليكم ايضا انه يجوز
ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا
يقتضي الا فعل مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره
التصريح بجواز النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه
يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر
ذلك لكن جميع التبس باب الامر اذ بيان الحلية والحرمة للاشيا مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار
فيسمى النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام
شريعة موسى ايضا وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان محمد
لم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح في القول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم
ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الان لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى
ليمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس ويدعون التمسك بهذه الاحتمالات
لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في بحث
الاستصحاب فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحول الله وقوته وبقي الكلام مع
التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن
منه سواء فعله او لم يفعله والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل راسا مع ان المصلحة الباعثة
عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولا او من جانب العبد كجهة ترخيصه تعالى فيدخل
يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع
الا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعل من هذا
الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى كلية الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح
اسمعيل ع فانه تعالى منع منه بجعل نحره عن الاتيان به كلا من تمكن عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور
وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل

ما لو تقدم الاول لما قوى لقبح الامر بالقبيح والنهى عن الحسن فان مقتضى النهى اولا عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطى حسن القبيح
اذا المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهى عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو ح وما
يقال ان النهى قد يتعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ
بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك مائز بينهما وكذا ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب
الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهى الاول والناسخ له اذ ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهى بارادة الاعتقاد با
لوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به المنهى عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث شرط جواز الامر مع علم الامر بانتفاء
الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد الكلام ح في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق النسخ
على مثل ذلك الا فلا نسلم جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن
لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما نسلم
قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل رواية ابي المعز العثمن بن عيسى عن ابي بصير
قال سئلته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال تدعوها الى
ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع قال سئلته عن الرجل يحل له ان يتزوج
امراة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها ولكنه
انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه
فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقواها ثلثة الاول
قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد بها يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد
محض الايجاد والاعدام مثل الجبار يبدأ اماته عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في
نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تع الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الاية
بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو ممنوع بل الظاهر ان الاية
هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تع امر ابرهيم ع بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح
فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم ع اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من
المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مامورا
بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب لهذا المديح العظيم ولا بد لعليه ايضا قوله تع قد صدقت الرؤيا
ولا ينافي كونه مامورا ابتلاء الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا لامتحان ابرهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان
الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين
وقد تقدم بعض الكلام فيه في مبحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي
انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع شذوذه فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن
الظاهر مع انه لا يصح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد
للنسخ الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان
فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسكوت سنده ان النسخ قبل التمكن
لان علم المكلفين من شرايط التمكن وقد حصل في ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا

في علمه تع بعد شفاعة النبي ص فيندرج تحت البدا المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما
دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيده **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد
مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة
ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخه تع هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية
وتلاوته والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة
واما اضافة الاتيان اليه تع فلا يضر اذ ما ياتي به الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب كما يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا
بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه
بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا
يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول معقدح بما مر في بحث التخصيص
اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد
فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب
على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع
ثمرتها قليلة عندنا لندرته ومثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه ص الا ان القبلة قد تحولت و
استداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مم بانا لا نعلم انه خبر واحد لعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون
خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه و
الاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة على ذلك اما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ به
وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده ص لانه ان
كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب او اما
السنة واما الاجماع واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض
انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون
الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان
المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع
واما الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ هذا مع ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى ره من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع و
الشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ
هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا
في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد
النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي ص واما بعده كما يظهر من ملاحظة
ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا
وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع ياتي بعضها اختصاصها بتحققه بما بعد وفاته ص مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين وقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست
نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم

لو لم يبق الحصر المستفاد من الشرع والا فثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العلماء الى ان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونه وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون
نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وقيل ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى
من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وفيه بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات
المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ
لان الحكم اذا تعلق بوسطى الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف لا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات
الى ذات من جهة انهما شيء واحد من جهة الوصف لا يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه
من جهة الخصوص واما العبادات الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب
وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين غاية
الامر ان اجزائهما كان على حال والآن صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين
فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع جواز الصلوة التشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين
اذا وجب التشهد اولا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخر بما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد
بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا تكاد توجد **قانون** يعرف الناسخ اما بتنصيص
الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالمتاخر لضبط التاريخ واذا حصل
التعارض ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير
في العمل بين متعارضاتها ومناقضيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو انا نعلم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا قد
اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا
لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وسماهما معا والمخالف في
المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فلما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استمرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول بأربعة اشهر وعشر
او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله
لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشوراء برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع** في الاجتهاد والتقليد **قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي



الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحالة والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي
من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه احترز بالفقيه
عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق
الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي
البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في

تحقق

محقق الاجتهاد اذ من قرء الكتب الفقهية وزاول رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ولكن لم يحصل له بعد
قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع الا بعد تحصيلها
قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطق ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للاجتهاد بالفعل
فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي
والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى
الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص
مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل
واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد وفي التحقيق ان يقال ان الحد المطلق للاجتهاد الا الصحيح منه كما نبهنا عليه
في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط
متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك ترى بعضهم ذكر في تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة
بما يتوقف عليه من القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيحها فيقال الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل
الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه
هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج
الاحكام الضرورية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى
فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد يحصل له القطع
به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب في تعريف الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا
وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة
ايضا او في اصطلاح اخر كما انهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه
ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل الجواد يخرج
بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من
حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم
على الملكة دون الحال وهو خلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هنا تعريفا للملكة الاجتهاد لا الحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس
فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وبمن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال
وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان ما لتعارض الادلة او لعدم استحضار
الدليل او لاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط
من الاصل اقول ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق
في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول والمنقول
او في الفروع او الاصول والمقلد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج
قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له
اما الاول فظ واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم
ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد

بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببرائته مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه مع ان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال مع بيان ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والا لما صح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فان قلنا الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا محال قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ثم لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها المعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكل يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ولاستحالة التكليف بما لا يطاق عليه وما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما يفتح السبيل الظنون من حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقائه ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمتعلمين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمون بقدر طاقتهم وكذا المكتوب اليهم المكاتيب ونحو ذلك سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذا لغرض منها القاء الاحكام بين الامة وتشييد اعلام المخاطبين بالشرايع وابقائها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين وغزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرة التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايض سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من ان قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث واتساعه لها بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كان له بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام تملكون هذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول لا

يحصل

يحصل ما الكيتهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصولهما اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا
حجة عليه ومن نعينهم منها ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه
هكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد الله تعالى من كل آية في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه ص وفهمه المخاطبون
المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد بلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى
العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يمكن اثباتها ببينة فان قلت
ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد تسليم علمية تلك الاخبار
صدورا كما هو ظاهر بعضها تمنع اولا دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو ومتفاهم اللفظ لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك
فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ممنوع اذ ذهب جماعة من الاخباريين
الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة به والعرض على ما فسروه به واذا كان خلاف الظاهر نقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول
دلالتها على ما نحن فيه ممنوع انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين الذين يصنفون بما يفهمه
المتحاورون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه مثل الكتاب
العزيز او ندعي العلم بان متفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك واني لك باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب
العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان
الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط لان الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ
وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة
المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد في نفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها
وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر وبعد ما حصل منه لو
خلي وطبعه او بلاحظ ما يستقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض ورفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول
فان لم يدع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب
العمل به اذ لا ريب ان في امثال زماننا اختلط امر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة
المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص
عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى
بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان
كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الآية ودفع
معارضاتها ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انا نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا
لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل
حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى
الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه
الظنون اجماعي وانى له بذلك وكيف يتمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه
الدليل اذ حجية هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظننا انما تعلق بكيفية الامتزاج

من الآية مثلاً فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في
الباقي ام لا مثلاً يعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره
بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان
اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام او يلزمهم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في
عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعياً ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ايضاً نقول
في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم مقتضياً عدم نشر الزنا سابقاً الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب
وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الآية وابقاؤه على ظاهره
وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع
الاخبار راساً فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء
في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا با
لرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها
الكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى
على المتامل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول
القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوص وبالنصوصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها
عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدي
للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل
بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز
والعام وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن
المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتباران في العام والمجاز بكلا
المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته
بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن
حاصل للمجتهد بعد التامل في الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع
على ان الآية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن
حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الآية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا قيام الاجماع على العمل بالظن الحاصل
من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات اخبار
الآحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضاً فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات آيات التحريم في
امثال زماننا بل مطلقاً بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع
الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن
ايضاً فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منهم قلت المنكر يقول انه لا
يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر كان حجة لا انه لا يحصل منه ظن ولو فرض حصوله لشخص فهو
حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعاً فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن

فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع المرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر
للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة ولبس فلبس ولا يظهر من هذا الكلام
انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي بمرأى من المنكر ومسمع عنه فتم في ذلك فان فيه دقة
ما وان سلمنا منك دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما نسلم من جهة
ان ظن المجتهد في كل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على وفقه ابن هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت
اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نم انه من اجل انه حصل له من
الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد هو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسألة اصولية ونقول
هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مط او لا يجوز العمل الا باليقين والظن المعلوم الحجية
فيجب على كل من اختار احد طرفي المسألة من اقامة الدليل على مطلبه فاستدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك
به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل عن هذه الاية قبل استفراغ الوسع في الفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ
الوسع في الفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك الظن بعد عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة
من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة و
اثبت انسداد باب العلم بنى على العمل بالظن فراى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راي احدهما
حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات
الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك
بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصح معارضته بحرمة العمل بالظن مط ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب
لم وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظنون في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وبين تمسكهم في حجية
اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي
وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب لم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف
فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول
يدير الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم
استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شأن الشهود الامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يدير الكلام السابق
ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباطي ففيه خلاف في
عمومات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان
كان على كل الظواهر فيرد عليه ما سبق مما فصلنا فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله
من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانهما عامة تشمل لذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظواهر
الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص
بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون

الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي
في تحقق المقدمة القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن غير ايات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال
وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية فيلزم ان اخرج هذا الظن ايضا
عرضا قد لخرج منه الفظن كالبينة والاقرار واليد غير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا
ولا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن
لكن في غير ظاهر القران ونظايره يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه مثل حرمة
العمل بالظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون
بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا
ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل
من بعض الظواهر في بعض مدلولها دل على حرمة العمل بظاهر القران وهو غير حرمة الظن الحاصل من القران الداخل في آيات تحريم
العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا الاجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل
من القران ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى تقول انه من الظواهر التي تثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع
انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم
يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منع هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان
العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة
كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون عن دليل قطعي او ظني
علم حجيته فما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص في
ايات تحريم العمل بالظن في مورده اذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عمومات الايات المذكورة وان كان الدليل
شيئا اخر من خبر متواتر او شيء اخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن
الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية
خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان
هذه الدعوى ومنها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت
ان تبين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل
واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي الكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على جواز
العمل بايات تحريم الظن دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب
دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل
ينطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة فلا بد ان يكون المخرج والمخصص لها غير اللفظ المخصص
بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة
العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساو في النسبة
مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع
اخر على حجية ساير الظواهر فهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد والاجماع

على حجية

على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد
فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته
بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه
البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت من وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة
اخرى وهو ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني
دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان الاجماع الثاني لا معنى له في
الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما ايات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل
اصول الدين او ما يتهم فيه المسلمون ونحو ذلك او انها لا تثبت بكفيلة في اتمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فمن تدبر فيما ذكرته بعين
الدقة والانصاف يجده حقيقا بالقبول انتهى ثم ان تنبه الخصم بما ذكرنا من الجواب واعرض عما تحاوله اولا من تخصيص
عموم ايات التحريم بالاجماع المدعى وما سلوك مسلك اخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة
القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بغير ريب مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله
باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع ومنها الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من
القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع اخر فنقول في جوابه
ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم
يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى الاضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال
واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا يوجب العمل به علم او لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به
وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات فصيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز
في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد عرفت الحال
فيه وكذا في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه
وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم
به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف والتقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم
عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون
بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقولون في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم
بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في دفعه ان كلامه هذا
يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو
مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم
واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول
فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام
الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد
الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع
ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا لنا حين انسداد باب العلم فيجب العمل به لحصول العلم بالمظنون لا يجعل

المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان
هو معناه الحقيقي على الظاهر الوجه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية
الثابتة من الخارج ثم يصير معنى قوله لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون
من آيات القرآن كذا ولا نقتفي غيره بان نقول هذا البين مظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها
من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفع في هذا المقام
والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو
واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع للمقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ثم نقول ان الاجماع
هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع بدخول الامام عم ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجتماع اما من الفتوى
صريحا واما من حصول العلم من رضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول صلعم والائمة
والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد النسخ حجة لكل من يحصل له من العلماء
وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متأخري اصحابنا فان سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغيره معلوم ان فتواهم
بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما
حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية
من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات
وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق ع على الرجل الذي كان يستمع الغناء الجواري حين جلوسه على الخلاء
لظنه انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسؤلا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي صلعم بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة
عليه في اثبات حجيته علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات التحريم العمل بالظن ثم بعد الدعوى
ظهور آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا الذي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون
تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال
زماننا بهذه الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال
زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى ان الاستدلال بهذا
الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يتوهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم
الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه على قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن
كما هو الامر الظاهر ثم يتوجه للمعاصر بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام
القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل به قطعا فالحاصل ان الآيات ان سلمنا
وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فيرتفع
بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيتم من الآيات فيصير المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة ويبطل
القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون
في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحنا في مبحث
حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا

وحجية الامثنا

وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم
الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل
ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة ونظائر كلماتهم بذلك
من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مط اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم
هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع قام على حجية ظواهر الكتاب الا
ظاهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكما في اول المسئلة نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر
بحيث يشمل ايات التحريم مط وان تكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان لو شئت ان ندعي
الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة
الادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن لا من حيث انه ظن مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال
ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مط فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرناه من نحو ظواهر الكتاب
تحت ايات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فنقول ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص ايات
التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم بعمومها او مخصصة لها في خصوص
صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان
ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلا نعيد ومنشؤه في ايضا حاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على حرمة الشارع ظنا الا ان الظن الحاصل منها
مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى
سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار و
انسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغربها استغربنا سابقا من الجمع بين الاستدلال
بعموم ثبوت حرمة العمل بالظن في سائر المواضع الاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم
تكليف ما لا يطاق كما فعله صاحب المعالم ربما قد نسمع في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا للواقع
قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كالميتة في المخمصة فنتقدر بما يندفع
به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التناقض
بين ادعائنا اصالة حرمة العمل بالظن مط والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وهذا الكلام لا يحتاج
الى البيان لكن لما صرنا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر فنقول دفعا لما
عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد لم اتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة
فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان
هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول
لك بين لي انه هل يثبت حجيته مط يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة
على الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا
في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كونه

بحجية الكتاب اجماعيا كان الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا
من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني
فيتبين انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام
بما عسى ان نختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي بل اي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود
الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند
المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون
البعض فلا معنى للاجماع على حجية ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى
ان تعلم ان الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل
له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط
القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع
على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو والا فكلامنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا
ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما
هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان ندعي الاجماع على حجية
الظواهر فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت
ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك نحن ان سلمنا ذلك لكن
نقول هنالك تخصيص اخر في ارقات العام ولا نسلم منع الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه الحاصل
القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع الاول
والثاني لا ينفع في حقيته دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معنا الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة
عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معنا انها حجة على كل احد فهو شيء واحد
لا انها تختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع
على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على انا نعمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان
ذلك اختلاف في الموضوع مع لا بناء في انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا
مع الاختلاف في حقيقته وكل تحريم التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق
الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع
عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا اداه
ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او تعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه
وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل
له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الراجح في النظر فيها ووجهها على الاصل في
نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب باب الا ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل
من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون
جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن بنفس امر بخلاف الشهرة

فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن
مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول ان ظهورها في الباقي بعد التخصيص للعام المخصص ظهوره في الباقي تام من المسائل الاجتهادية و
يختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة
الى اوقاته فظهوره ابان التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح
فيندفع النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد ثالثا نجيب عنه بما
لنا قضية ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انه لو قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد
الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او
قطعية كلا بل نقول اني اظن نجاسته لظني انه كافر فيحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل آخر
وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر والاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية
الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع
ما يظهر من جل العلماء المعول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية
انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة
للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن
الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية
الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب اخل فيه ومن جهة دخوله من جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان تقول ان الاجماع منعقد
على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمنا
لكن لا ينفعك واما الثاني فهو ممنوع لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب او ما هو مثله
من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه و
جواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد
مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت
على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث
انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد
ليس بحجة عليه وعلى مقلده ولا نقول بانه آثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق وبنفس الامر
حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار الناس
فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت مع ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب
العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى اثباته ونحن لما بينا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلنا
فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل
قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر
موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل
الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الآحاد قطعي
للادلة الاربعة والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ثم ودعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة

مع ان المسلم منهما انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز
عن الكذب في اكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين و
اختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال
في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو
الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي
كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام
من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعيهما ونحن
بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ولا نتصور لذلك معنى الا ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة وبعضهم فهو حجة عليه ولا اختصاص
لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي
بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما لا يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو
ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في معارضاتهما
والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم عليها
دلالة وجمعا وتنزيلا او ترجيحا الا ان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافيات بعضها مع بعض
وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس في ذلك كلاما
متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب
حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما زكى راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى
جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة
في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد
في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث لا يجدي لك نفعا انها انما تدل على
الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة
في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم و
لكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية فالآية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الآية
او مفهومها قلت اولا قولكم بحجية خبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق
لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الآية بمفهومها على سماع خبر
العدل المفيد للظن فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من
هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بنا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان البناء في الخبر عن اليقين والشهرة
اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية ايضا لاجل اثبات العدالة اليس هي غالبا مبتنية على الاخبار عن
الرأي والاجتهاد فان جعلت البناء اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات
فبم نعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه ان اعتمدتها على الظن الاجتهادي فما الدليل على حجية هذا
الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بدبر الكلام مع انا نقول ان تلك الآية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول

الظن فان الاعتماد على العدل يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة
القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا يختص بالخبر فدلالة الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني
فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه من ان ذلك يجري مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع
على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن الموروث للاطمينان
عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد
في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم
وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم
في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما
هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات
عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة
وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين
لاشتراط العدالة باية النبأ فان كان الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد
العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا
في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل من الاية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة
فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الحكم بالمنطوق لثبوت الدليل في الخارج على عدم
كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان
الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية والاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد وفي الثاني اظهر نظرا الى الامر
بالتثبت فلابد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزام ثبوت
دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعني ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن
لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض
تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الاثبات واختلفوا
في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها
في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر
فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد
لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما انه
لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم
والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لاية النفر او لغيرهما من
الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة وغاية الامر
اتصافها بكونها نبأ تبعا وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا لا يجدي في
حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا اخبار عما يوجب حجية قول الطبيب واهل الخبرة

لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لاوجه لرفنهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلان مبناها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد مستندا بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتبار التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد ويشترط تعدد الخبر فيها لو كان الاختلاف في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع وروده المنع عليه بكونها نبأ او خبرا غير مانوس بمحاورتهم فانا لم نسمع احدا اشتراط الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظن والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبنى على الاصل وان دل الظن على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظن ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم برائة الذمة من التكليف به ولكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المامور به فرجح هذا الظاهر على الاصل وللحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومما صنعه الظن معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارج من اجماع او غيره والا فالظهور وان كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت نعم فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقيته ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الاصل الدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظن ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع

في ٢٠ شعبان ٢٦٣ توقفت في هذه الصفحة نسأل [illegible] العود والتوفيق [illegible]

لم

الحكم على الظ وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وكذلك في نفي الضرر ونفي الحرج فقد
تريهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعهما القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند
الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشارع بوجوب القصر والتيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء
بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين
وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير البابين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة
التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن
حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل
دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا بانه يفعل ذلك لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك
في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد
الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت باجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء
ان هيهنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم
العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب برائة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما
حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد
عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة
من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظ تعارض من وجه وهذا
هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا الخلاف في الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين
فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء
من ذلك فما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل آخر فيعمل عليه واما ما لا يحصل فيتوقف فيه فيعمل على
مقتضى التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظ والظن الحاصل للعادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ذكلما تهم هذه في بناء تحقيق معنى المدعي في صورة
الدعوى من تقدم الظ فانما يريد ان الظنون تقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة للفظ المدعي الوارد في الاخبار
فقولهم ان الظ مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون
قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك
فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك
الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع
الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا
عليه او يد ارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين ولزم الحاكم
احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما
انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل
او للظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبني على تقديم الاصل او الظ فالكلام في
تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا

لأن الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعى البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف
المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعى خلاف الظاهر والثالث من يدعى خلاف الاصل محتمل باعتبار ملاحظة
المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر من بعض الفقهاء وصرح بإثنينية القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية
ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي
فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب
الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى
اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه جلدا لكتب التي لا يتداولها الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التزكية وكذا
الظن بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبة كون شهر تماما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون رمضان
ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن
وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد ما خرج الى جزء آخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل
الأبعاد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعى صحة المعاملة
اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن
بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر والمنكر الزوج
من الاصل فان الظاهر ان المراة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه
وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا
نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني
واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من
الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك انما هو
في ماهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة
عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع
اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار او كونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب
تزكية العدل ايض واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك
ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل اقتحاما في الحكم الشرعي بمجرد ظن بحصول
سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من
الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة
الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان تقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل
العلم فهو ايض يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايض وقلت
ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايض يكفينا لان بذلك يدفع دعوى اجماعك
على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك
ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكرنا واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان

في ذلك صح

امكنك نوع من الفرار بادعا فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه فنقول وان فتحنا بهذا التقرير لك
بابا ولكن اغلق عليك ذلك لغلاقا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايض يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من
حيث هو في باب الترجيح بين معارضة الاصل والظ فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظ في بعض المواضع والاخر
الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هنالك اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة
الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في
زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة متعارضاتها ويؤيد ما
ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد
ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار
لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري والظن اليقيني العمل الا باليقين كك والمفروض ان ظهور حصول
سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مط فيصير مفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول نعم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل
خارجي فتقديم الاصل على الظ هو مخالف للقاعدة ومختص لها فيصير المعنى جواز نقض اليقين السابق باي من المعنيين يا
ليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مط بل
انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها
لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس
الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت
العمل عليه بدليل خارجي على هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مط او
الظ مط فما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظ والتحقيق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة
تداعي الزوجين ومسائل سير الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع
الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك
ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي و
ادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا الان ملاحظة كثرة فتاوي العلماء الصالحين يورث
الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في
اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايض فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل
بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن
مط كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل
وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب
انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايض يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة
ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايض يفيد العموم ومنها
ما ذكره ره في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع

[illegible] مسئلة [illegible] الشهرة [illegible] طرداً بالشهرة في انشائنا [illegible]

البايني بالتكبيرات في صلوة الاموات ابين بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم و
توقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق موم
غير رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان احدهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة
وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة
القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول
بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارة
والخبر الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن
الحاصل له من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي بعينه الا انه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل
الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع مع حصول قوة الظن في جانب الميت فلا يكون العمل بقول الحي الا من محض
التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمد
على ادلة متحدة الماخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله تعالى من اي طريق يكون
كما سنحققه انشاء الله فالعامي ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما اذعن به وبعد تفطنه للاشكال والخلاف فهو مكلف بما اداه اليه علمه
او ظنه فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم باب الاستكمال واقامة المعرفة فالعلماء حين
مناظرتهم في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر هو تحصيل
حكم الله تعالى والمقلد المتفطن بمتابعته في الامعنى لان يتكلم المرجح للعمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد للمرجح ان يقولوا
ان الاعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فانما المقلدون المتفطنون عملوا على هذا دون غيره فلا بد ان يثبتوا ان
قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا للاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي
وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة
للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات او هما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل
من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن
وتنبيههم عليه فانت خبير بان الظاهر من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض
مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة
حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكيف لا يمكن هذا الكلام اذا
حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في
ايات التحريم هو الامور التي تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن
في الايات هو عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي نعم يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب
التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتهما من باب وضع الشارع لا من باب افادتهما الظن وان كان غالبا يفيد الظن
فهي ايضا من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة
رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك
تحصيل للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت عند المقلد عند الاحياء المختلفين مع الميت
في القول المتفرقين في الاراء فكيف يقال بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب منا من الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب مع ان

المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقربية بالنسبة الى سائر الاحيا
اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت
وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام بين المختلفين في المقتضى اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما
التحقيق فهو ان الافتا والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان زمينا وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما او ظنا
وهو مثل وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله
احكاما وشرائع فهو اما بنفسه يتصدى بتحصيله او يتنبه الامرين بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد
امام او الظن به او الظن بان احد الامور التي حكم الله تعالى فيها سواء كان غافلا وادراه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او متفطنا
حصل له بحسن ظنه بمرشده احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم
تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيد عن حضرة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا لحكمهم النفس
الامري بالاخذ عن النافرين اما علما واما ظنا وكذا الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك
الاحكام اما علما او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ باحد الامور التي توجب ذلك وعلى ان الذي عن قال من اصحابنا
يكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت هو مع ما فيه على اطلاقه مما يجي في محله ان في كلامهم ما ينافيه
ايضا كما عرفت ومن ذلك يظهر بطلان قول خصمنا في المسئلة القائلين بحجية عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس
معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم
الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان
اجتماع الظنين في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما
ترى مخالف لكلمات الخصم فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل
منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري بالخبر فيكون العمل به تعبدا
وذلك لانا لا نم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وسنشير اليه سلمنا لكن نقول حينئذ لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة
هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ونعمل على ما هو مقتضى القياس لو اخترنا التخيير
من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف
يجتمع مع ما التزموه من مراعاة الترجيح بينهما اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة
الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء
رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو
الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر
بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلو عملنا عليه حينئذ لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري
في نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد عرفت هنا ما يدل
على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا يدل الا على ان حجيته ليس الا
من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون
ويتضح بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب

فان كلها يدل على ذلك ان من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد هو الاخبار العلاجية
ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة والذي له باثباتها فان قلت
ما ذكرتم يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم
كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان تكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة
عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما الا انحصار الحجية فيهما ولا
استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة
تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين
اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم
الشارع بالعمل على ما هو الراجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع عن تحصيل
الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء
في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب الى النفس الامري كافادة اليد الظن بذلك
والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضما
الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فنقتصر في
المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها
ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعة احدهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية
اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان
ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا
يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا العمل لا ان الاخبار
العلاجية عليه ح حجية كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء آخر يدل عليه وكذا الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل
بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت
لا دلالة في ذلك على ذلك اذ غاية ما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر
جايزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ورود
في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله تع لا يصاب بالقياس لان
الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سالت ابا الحسن
موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله تع لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات
في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المشابهة والمماثلة منشأ للقياس الا ترى انهم ع ذكروا في اخبار كثيرة
ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين و بين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي
رواية الحسين بن صباح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين
فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي
وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين
والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحايض يقضى دون

صلوتها

صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمراة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدى بخمسة
الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة مرفوعات الشرايع فالحاصل ان ما لا يستقل العقل
بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا يدركه الاوهام الداهية فما لا يحصل
في القياس اصلا او هو ظن بادلا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفسادا منا من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه
مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكرو ان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر
من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعلة من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان
لا الاية
يق ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام
السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص
بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر مترتبا عليه فان كان شيء
في نفس الامر سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في نفس الامر ترياقا فحكمه في نفس الامر لزوم
الارتكاب لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تع حكم بحكم في شيء خاص فيتحرون في تحصيل
العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لاقتضاء العلة
ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايض كذا لاجل هذه العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها
فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال فربما ورد علينا
الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال
هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة
عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل
ما ذا قال قال رسول الله ص للفارس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول
الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان
عليه يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني يعني ان تجويزهم ع للعمل بخبر
الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمراده ع فقد مر وجهه وفذلكة المقام ان الحكم الشرعي هو ما
كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسول الله ص وامنائه والعقل القاطع والمراد
بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم
وعلم
به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت
اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي
يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعارضين على
الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تع ففي الفرقة
الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل
بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في ان تسد باب العلم بالاحكام الشرعية
في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مط وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل
فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هناك امورا تتبع لاجل وضع الشارع

مع قطع النظر عن اصابته بنفس الامر وعدمه سوا كان مظنون الاصابة او عدمه او المظنون العدم ومنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة
والقرائن التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي
هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ما خوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانما يعمل بها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاها بل
ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع في السبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب
وان لم يحصل الظن بها في نفس الامر فنقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا
يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع
بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليها جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له
بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل
هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما على تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا لانه لا يجوز العمل بغيرها ونفي
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن
الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن اي انه جعل الله من
باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا
يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها تخبر عن
الامام وكاشفة عن مراده الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا رجحيا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن
بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر متعارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول
الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان لسبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع
اقوى في افادة الظن بمذهب الامام ع عن خبر الواحد بالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى
من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين
السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان
خلافه مظنونا واما من القول بان الخبر لا يفيد الا الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر
مع مجانبة مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى
يقال بكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت فمثل
الالات التي يستفاد منها الساعات والقبلة ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن
وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن
ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا ينبغي عن غيرهم فان دعوى قطعية
اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها ومنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد لا تفيد طائلا مع ظنية دلالتها لا نها واختلافها
واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في
العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينهما بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين
العقلية المتقدمة والايات الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب
افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع
النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ومن اين ينفع ترجمة

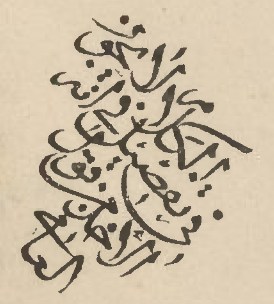
العالم الا مع اعتماد العالم على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض
كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام ويجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى غير واحد من فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في
الاعصار المتأخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها وفي
البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب **قانون**
اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد
ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهي تجري
مجرى وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل
الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول
وهي الاعتقادات التي لا تعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها
الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس
من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم
باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب
الامام بعد النبي ص للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب
متابعة العالم بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل وهذا الحال عند حضور الامام سواء كان في حال حيوته وظهوره
او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما
كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل
يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل
الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد
العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذلك الظان ان العالم بها
ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك
في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل
وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه والمجاوزة عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه
الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كالعالم الغير البالغ رتبة
الاجتهاد ليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل
يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت ومن هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح
الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فمجمل التحقيق فيهما انه ان وجب الرجوع الى المجتهد المصطلح
اذا اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق
ومن جوز الرجوع الى غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلانه بارتكابه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ
عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف كما ان غير الغافل اذا تفطن بوجوب القول بالخليفة
بعد الرسول ص وتفطن للاختلاف ولزوم معرفة حال الائمة وانه لا بد من اتصافه بوصف عصمة ثم ترك عامدا او قصر

في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكل ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في
ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها
واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا اما الا من قال والذي بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه
(ورد على القول الاول)
ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكل من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في
(وتكليف الغافل قبيح)
اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل والعبادات الصادرة منهم ان وافق
الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته
للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكرنا ومن تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما
القضاء فيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال
في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا فقولهم
مشهور على السنة علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد لو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم
مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة
العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب
الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه
ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك لم يظهر لهما يوجب تنزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه
او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط
ولم يكن ملتفتا الى مجتهد ولا مقلدا له فهل يقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك
ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادات على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلا ومنا
على هذا الموضوع ومع تسليمها الكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة و
مخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من
هؤلاء ورأى مخالفة من هو اعلم منهم من هؤلاء اياه ربما يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك
لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم
من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الى ان اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا
مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان
المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر
له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرض له ايضا
من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهد او على
وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرايط
التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول
الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان
القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا
ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه

من المجتهد المطلق فان كل واحد الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء
ايضا شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي ليس حقيقا
لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري او تقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر
الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا او
ظننا فان المجمع عليه حتى نتمسك فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان
غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل وهو في غيره متامل وذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول
وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعين الوجوب والذي يثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب
احدهما المعين عند الله المبهم عندهم مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مبحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم ننزل هكذا الى
ان يصل الى الطفل في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان
مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي
كونه ظنا اذ ليس كل احد اجد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ
مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات
ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجيته ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع
واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المراتب بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل
له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبراء الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بالاطاق
لولا لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط
مما لا بد منه بين المجتهد وغيره والمتجزي في غيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد من احد المسائل موقوف على جواز
اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز
العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمدركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على
جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد وهكذا ننزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين
اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا
فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية الكلية
الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرية اجماعية
فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لا بد
ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول
والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه
التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا مثل الطفل فكما ان استفراغ
الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد الغافل المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام اذا
شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد ويجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فتزلزل
اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع

في تفصيل الكلام في الاصل الرابع من الاصل ١٢ح

في ان جميع المكلفين على غير مجتهد والمجتهد





في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فبمنزلة ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل
الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن
لم يكن من احد صنفين فعباداته باطلة وان وافق الواقع ويؤيد هذا المؤيد قولهم بان الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع
في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته
اذا وافق الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن
المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب
الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم
وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذاهب معرفته ان ما يفعله ابواه وامه هو ما لا يحتمل البطلان
وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه
وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص
مجتهد ويكفيه ذلك وان تفق في الواقع كونه غير مجتهد هل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما
لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك وعن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما لاجل انه
جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه
للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن
حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا
يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل
انهم ع نهوا عن تقليد العلماء المتابع لهواه فضلا عن غير العلماء وامروا بالرجوع الى العالم الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه
كلها خطابات متعلقة بمن يمكن له ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين بها مكلفين بها كالغير المتفطنين
لا دليل عليه ما بلغهم الا بجهة الذي يفعله الناس او ابويهم او امهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون
لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات او لمحتملها بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو
قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول
العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ
وللنسوان وكثير من العوام وقبائحهم ان ارادوا ابتلاء الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود
في المذكورين فهو كما ذكره والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك لكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك
بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة
صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق بين بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق
الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان
العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيلي كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهجور ولا حرج فيه
يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في
حقيقتها فيتحقق بمجرد تحقق الخارج فيحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا
يقتضي كفاية ذلك في ان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح

كلا بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققنا
سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الآمر فاذا
لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بينا
سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق
الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة
ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا
بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به
بل ولا الظن ايض كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود
معارض لم يعثر عليه المجتهد فيدل على ذلك ايض قولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبروه بشرط ان
لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف
بالموافقة ح تكليف بما لا يطاق فليس في ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى لحصول الموافقة بنفس الامر ولا يظهر ان
المراد منه حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله لو ما وافق راى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين فما
الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل
ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع في ذلك راى المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بان فات منه
الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوت وعدم الفوت تابع لكون المكلف ح مكلفا بشيء ثم فات منه وهو
اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى العقل بعد جواز
الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب
من المامور به ورفع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه
لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه اطباء الابدان ويرتفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال
الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد
عليه بل ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى
تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهد ايض وان كان مختلفا
فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولم يجوز في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد
برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا
كما بينا مع ان نية القربة قد يكون فيما كل من الدخل علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع
وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدلية كما اشار
اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا
العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المط لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم
الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام
في واحد احد من افعال الصلوة وبفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء
عليه معلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح والذم

وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز
مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية
في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له
القطع او الظن مع التقصير فيه اما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان
غافلا عن وجوب مراعاة الوقت جاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع
فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها او
ليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه
يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون
الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشئ عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت
مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير
مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في تارك
الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني
تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد
العدل فان الاول لم يصدر منه شيء اريد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان فقد رفع العذاب عن احدهما
دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان
استحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة
في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على دفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ص وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك
وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش
ايضا واضح ومسلم لا غبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا
نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيليا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار
بعد قولهم بالعمل باصل البرائة والعمل باصل البرائة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع مع حصول الظن بعدمها
ثم يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل
ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم
يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي
عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في
المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت
قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة المسلمة لا يحل
لها ان تزوج زوجين وقال ولو ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا
لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابرهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر ع عن
امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت

في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الحد ان قال قلت رايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم
من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة
ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة
في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل
الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت اما سمعت
الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من
من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم
ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره الا القبيح فانه لا يكره القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك
من الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته ومثل ما ورد انه لا عمل
الا بالفقه والمعرفة والعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان
هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل تاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدلالة الى العمل
على حسب فهم المكلف وكل اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق
في الغافل والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها الا ان الظني
لا يعارض القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ
الحمار الا صنعت كذا فدله فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار ممدوحا بهذا مع انه لم ياخذ
من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها للدليل القطعي فيمن يتمكن
من التحصيل ويتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره في عدم السؤال
حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل
والاجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظنه ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان
ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة
ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعله يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم
من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم اداهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة
فصاروا ممدوحين بهذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب ايضا لو استدل بمثل ما رواه الكليني
في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين فتبرء واحد منهما
وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان
الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وقد ذكر المقام ان الثواب و
العقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غيره من اهل النقليين في الاحكام الشرعية
معاقبا ماثوما مطلقا شطط من الكلام ومدعي ذلك ما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل ودعوى عدم امكان حصول
هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى
ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين
في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء

العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
في ابواب العرفاء والمسئلة عن مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات
عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها ظنا منهم بصحته من دون اخذ عن العالم لاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة
الحال وربما كان مخالفا لراي مجتهدهم ايضا فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا
امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة
البلوى من اول الشريعة وخالطا اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه سيما الى ان عموم البلوى تنبيه كما اشرنا اليه في الروايات مثل صحيحة ابي
عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امراة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى
تحل لزوج اخر فكيف يجوز لها التزوج باعتذارها اني لم اعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف
على الاجمال ولو فرض وجود امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب
ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثيرا من النسوان والعوام في غالب احكامهم ملحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا
مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع مشهور بين علمائنا والمحقق الاردبيلي
وموافقيه ره لا بد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما
قاله من لم يكن اهلا للفتوى وحقيقا بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقته الواقع وقد عرفت التحقيق ولنذكر
كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل
مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل و
انزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه
الاحكام والاداب في الاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق
المنان ولطف الله تع يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في زمان بعثتهم
على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تع اقتضت تبليغ ذلك و
تتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك
فيجب عليه التفحص عنه بمقدار ما يصل فهمه الى وجوبه ويكتفي بمقدار ما يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من
يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به للخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وارشاده فكذلك الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تارك تلك الطريقة وسالك
غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ
العمل الذي لخاصيته واثره بذاته تحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه ان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب
عليه الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور و
الفرق بين من ياتي بالعمل على حده ومن لا ياتي بتمام حده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم و
الحيف بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا الباب
الى تفاوت الاستعدادات في تفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلما والا فلا بد ان لا يتفاوت
حال المعصوم من حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل اخر ومنتهى
الكلام فيه الى الخوض في لجج مسئلة القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام

في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر الحقيقة الحال فيه
بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت
بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والكل يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة
المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع متى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال
في فهم معنى الفوت وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحايض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون
البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت
وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا ولئن انتسب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه
الى وجود المانع وكما ان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع
الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوت في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا
يثبت القضاء الا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل
والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهية السفر لملاقاة العدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال
فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعد لتعلق التكليف به ثم فات
يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنية
الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فرجع الى ما نحن فيه ونقول ان
المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك
تكليفه واذا اتى به على ما فهمه يخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج
الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر
بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان ما اتى به ما فعل وقد فعل والقول
بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام
فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات
والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر
في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه
المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى
الباحثين عنها فمسئلة علمية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو
ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط
بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج برهة من الاحكام من الماخذ فقط مثل ان
يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان
لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ادلة الاحكام في هذه المسئلة
انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا علم مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في ان هذه المسائل

وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع لذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة و
النقصان بحسب الاقتصار والاستكمال والى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض
من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات
وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس و
المزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد
اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل
بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي
ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع تشبه المكابرة
فنقتصر في المقام عن الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل
مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز للمطلق الاجتهاد فيها
فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من
الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس
غير جائز لعدم النص بالعلية ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة
الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب بانه لا ضرورة عنه
مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال
يظهر بعد التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم
الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فمآل الاستدلال الى ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا
ثم بل الظاهر ان المراد لا حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة يتقدر
بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر
وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا
مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون
وكل من ارباب هذه الطرائق يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المغاير
للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا
كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا
كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي نفسه وان لم يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان
هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يبالي مع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يوازن احدهما اضعف عنده والاخر اقوى
فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له موهوما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل
مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل
ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض

كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا نمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعين انه ترك للتقليد لانه اخذ من المدارك بنفسها مهما امكن وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فهو خارج عن موضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفي بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ان الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم ع رجوع الناس الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا يعملون بظنونهم الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطا مجازفة من القول فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة تعسف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرر على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي

في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل
به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهادا منه في
المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي ره وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال
العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره ونظير الاجتهاد في المسائل
الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتجه اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع
جعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في المتجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا
نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض ان علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم
لما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا
في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة
اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا
دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايض فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده
في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايض يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايض مسئلة من المسائل
وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في
مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا
من كون دليله ايض ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجوب الصانع مما ثبت بحكم العقل
وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول
اعتماد المتجزي بظنه الحاصل اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي و
يظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل وتوقف احد الظنين على
الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في
المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا
الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد
للتجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان
عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزية يعني بجواز
التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف
عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن
عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من
قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في
الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد بكليهما ايض لانتفاء المغايرة ح ايض الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر مرارا
سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى غاية الامر
انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد

المطلق واما الاجماع فلان في كثير من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقته لرايهم كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايض ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم الناشية عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه مع انه يمكن ان يق انه بالنسبة الى نفسه والى مقلديه لما كان راجحا فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايض اجماعي العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية في الثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم في ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على ظنهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعلى والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد في الامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المتجزي ايض كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصوليين والاخباريين وغيرهما ونقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا مترقيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة له لذلك وتقليد متابعته له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققنا في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت وضوحا من الشرع بذلك بديهية واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض عن تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير من جملة الاخبار الاجتهاد والمجتهد المطلق على التقليد لا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايض بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليد مثله ان سلم فلا نم ترجيحه على تقليد المجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال قال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا

يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا
يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فماله الى ان اخذ قول
الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل فوجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في
الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم تشكل المقالة
في قولنا ان بعد جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان في ذلك معنى ان هذا القسم
من الاخذ بقول الغير مخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول
الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجية ترغيبه وانه مكلف به فيكون
هو مثل تقليده للمجتهد في اعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين
الآخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ عن المجتهد وعدم اخذ الآخذ من المجتهد من جهة
الدليل بل اخذه رجما بالغيب بمظنة انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي
نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن رفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال
الغفلة بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والازكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل
في كلامهم الا ان يقال اعتمد وافي التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا
المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد
عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال
واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة
انما يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او
عالما بطرق من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلامهم
وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف
على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج
الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد الذي لم يسهل لا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه
واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استند اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من
قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد البحت في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول
فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل
من الفروع واكثر شبهها منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا عن العمل والا لامتنع عن المجتهد لنفسه
ايضا وثانيا منع زوال التجويز الخطأ بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد
عقلية وشواهد ذوقية ووجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما سنبين
مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة متشتتة واكثرها مبنية على مدلولات
خفية محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه

لاحرج

لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصاً عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا اقول في النظر
ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو
من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص
الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم
وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسألة واضحة وضعيف
القولين اظهر من ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية
التي لا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على
جواز التقليد فيه وهو دور ونظير ما اورد على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد
عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما
بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما
بعد سماعه عن العلماء انما يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال بتعذر الحكم
وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى
الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند مبحث لزوم النظر في اصول
الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية ومما
حررناه في القانون السابق وما ذكرنا ههنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب
الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك
انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او في قسط عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يحمل الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو
الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في المسألة ففيه
اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل
بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا
وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن
مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضيق واختصاص الحكم به لما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل
بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين اذ احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه
انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه وما لهذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا
معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد
بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا
لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم
معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسألة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق
النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسألة ثم اذا اضاف في ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد

تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد بموافقته لمرجحة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجب للاطمينان
عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى و
عدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز
له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر ويرجح موافقته للمجتهد الاعلم يصير معينا للاعتماد على نظره ولا يبعد صح العمل عليه
مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا
يتامل حق التامل ويتمم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ
نفسه فيتمم حجيته بموافقته مجتهد **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه
المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة ونبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح
مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز
التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير
هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له ان حصول الظن
او اليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد
به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من قلد
المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا صم معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سننه وان لم يحصل له اذعان بحقيقته صم بالخصوص قطعا
او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسبب بعثه على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين
هنا احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن
قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسئلة وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم
جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص
وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع فيه الى
انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا نقول المحقق البهائي ره في آخر الكلام على جواز التقليد
في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل
باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير
اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية بالذات
والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المتردد فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام
في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب
عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها ابتداء اذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما
المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بالظن
والعمل على وفقه بل يتوقف مثلا فرق لا يحصل له الظن في الفروع بقرينة القرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع نعم يرجع القول
بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر
في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يوف النظر حقه ولم يخل النفس عن الشوائب وهو في المسائل
الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر موفيا للنظر حقه وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال

واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين الماجورين لا يؤاخذ
احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان الموديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول
بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا
ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط ومما
ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما يجيء فيما بعد فلو سلمنا فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين
المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه انشاء الله تعالى نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك
مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى
لزوم اصابة الحق النفس الامري واما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير
ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالبديهة من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات ايضا اختلافات
وكلام في مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي صلى الله عليه وآله والوصي بعده لا دليل على ذلك
فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي صلى الله عليه وآله والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان من الله تعالى فمتابعتهما حقيقة
متابعة امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيما بلغنا بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن
تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى في اصل التعيين لو حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته
لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا صلى الله عليه وآله اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة عليهم السلام والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل
احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول
بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين
واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاختفاء
الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي والامام بل نقول ان النبي صلى الله عليه وآله مبعوث
لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى العباد ومقصوده تعالى ان يعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر
النبي صلى الله عليه وآله في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الصواب فلم لا تقول ان
هذا المخاطب مخطئ آثم لان الله تعالى اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر ليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب
واشتباهه في فهم ما شافهه النبي صلى الله عليه وآله بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا
والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين يدل على رضائه تعالى بما
يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل للاختلاف من القول
اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فان
الذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد
والكلام في ان المتخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية
والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغ طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي
الجالبة لاختيار الطرائق قد يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل
الذي لم يعرف بعد مواقع الخطا مرة بوسعه النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء و
الامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين

يحسبون انهم خلصوا بهذه الطريقة عن اعناتهم فضلاً عمن دونهم وكل الكلام في سبيل معاتب النفس من حب افكاره الدقيقة التي
استقل بها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتقيده بخوف التضعضع عن درجات العلو فان لهذه المفاسد دركات تحت
دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء و
من الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلاً عن العوام بل ولا لاحد من الناس
بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقف بطلان العقايد والاعمال لكافة الناس في غالب
اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكم الله ورأفته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق
قال الشهيد ره في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولو المكاشفة والمعاملة لله كما روي
عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل
يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئاً بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها
فاذا هو يحب ان يقال ان فلاناً مات شهيداً لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره والحاصل ان التكليف بالاجتناب
عن عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بالمحال ولذلك جعل الناس من ذلك
طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامتية جعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط
نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى اكتساب الكمال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة
للشرع مذموم ومسارعة الى الهلكة برجاء النجاة هو مذموم بالعقل والشرع فترخيص الشارع لاكل اللحم بل الامر به مع
كونه مقوياً للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق مع ان الجاسة التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها لكن
لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله
على الهام الحق والصواب واسباب التوفيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسألة ان الفرق بين مسائل الاصول
قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات
الشرع مع انه علم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولاً بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح
الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا
لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال
المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقاً للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه
ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل
والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن
اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في
الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ
بقول الغير وان لم يكن مجتهداً وهذا هو مختص بالذين زال الغفلة عنهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد
او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله ولولا اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضاً
التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد
الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضاً الى النظر والا
مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولاً بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول لكن حصول الجزم من نادر

واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين عن اعتقاد
بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم ان المجتهدين هم
المستحقون للاعتماد لا غيرهم فلطان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز
في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين ويجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول
من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيشمل الاخرين فيحتمل القسم الثالث لصورتين
احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان
لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوا والفرق
بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية
والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول ان المراد من تقليدهم هنا
هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء
اذا خلت نفوسهم عن المشاغب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عرض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليهم فالكلام
في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان انتفاء الوجوب
النظر مستظهر لان المكلف غافل عن الوجوب بالفرض وبحسب اعتقاده على مثل ذلك للاوج معرفة كاملة واما من قرع سمعه لزوم
عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك
قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك فهو ولعله السكون والاطمينان فالحق
ان ذلك مقصر آثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فانه قاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور وليس من جملة
المؤمنين وسيجي الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد الذي لا يحصل
له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر لمرتهم بعينه كوجوب امر آخر ولا يحدث في اذعانهم اصلا كما انا ناهم
ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان تعرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بحيث بل تدبر بهذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه
من وجوب النظر فان العلماء الاعاظم من اهل ملتنا اذا بينوا على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد
ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين
ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد وهذا المذهب هو الا ما نبه الباطل ابدا فيقصر في النظر و
يسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور والاثم في ترك هذا النوع وسيجي الكلام
في حاله وانه فاسق او لا وهذا لكن هذا الكلام لا ينفع في فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضتها
قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام
الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير
ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك يحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي
لا يوجب ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون لا هم يعتقدون
ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول حكم النواصب بنجاستنا ودمائنا واعراضنا بوجوب الظلم
من الله واما كون جاهل هذه العقيدة مهينا عند الله فهو من توابع هذه الاستعدادات كنجاسة الكلب فهي راجعة
الى اسرار الفلك المنهية عن الخوض فيها وكل جوزاء اسرهم وبعضهم شرائهم فانه لبس حالهم في ما حال العبيد في ما المؤمن

المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى وما يجاهدون في قتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له
الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا
فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم الخ فالفرق بين مقلدة
المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل يمنعنا عن الانكار في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا
واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر
الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان ممن
شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد ممن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة و
قصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من
يعذب ويخلد في النار في الاخرة فانه لا يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ما اسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا
فيشكل نفيها بعموم الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في
الجملة ام لا والثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل ضلال ودين و
مذهب مثل ان يكون انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف وبلا خلطة ملاحظة غيره المتدين بدين او مذهب مثل ابيه
وامه او استاده وعلى اي التقديرين فاما باخذ طريقة بموونة عقله ويطمئن بها او يحصل له الظن بطريقة او يبقى مترددا
ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه
بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب
الاحكام الشرعية القبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو
كبر صغير في جماعة الطبيعيين والدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق
المختلفة في الاسلام وشعبه وطرائقهم فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه في امر وجود الصانع في الجملة و
حصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة
حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع بخبره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص و
النظر والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقيني في نفس الامر
بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك ولم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه
المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفته انه
ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد
على شخص اخر افضل عن الاول فكالاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان
اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من
النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى
الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن
وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد
على عالم الاطمينان الذي بحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة
التي ينظر فيها وقد يحصل له ظن بصحة الاسلام والتشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر

وتكويره ليحصل له القطع والاطمينان والتفحص الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه
لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وهذا الشخص حاله كحالنا في المسائل الفقهية
اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان
وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك لكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي ح بظننا فنقول
فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايض تكليف بما لا يطاق
فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظ
انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين والمتشبث بالانصاف وترك العصبية لا يابى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه
الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر
الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق
لآرائهم وراى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقدمات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يفوقون على الاتباع وادلة الشيعة شعثة منكسرة
الراس واليد مقطوعة الاطراف مهجورة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه
مكلف بالعلم او يبقى بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب الاحتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته
لدليل من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من
العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ماله
دليل يوجب اليقين في الجملة فيه العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هي هذه الصورة وان المراد هل
يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وانه لا يفرق بين كون النظر اجماليا
حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فيه حجة لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي
بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل
مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب
شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمشهور وجوب
والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب
النظر وليس باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايض كما في محله فالمختار هو انه عند التفطن في اول الامر
وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الابدية الا بذلك وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا
واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر بل بتشكيك
المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا اجلاء مبين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من
عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايض لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا
بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقيقة المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان
ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف ما دار الامر بين النبيين او الوصيين مثلا الان يتوقف كون الاعتقاد
بعينها مطلوبا بالذات وحصول اليقين مطلوبا من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكثير بعضهم بشبه اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة ويعتبر في الحكم بسبب الانكار

عندنا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او بقي مترددا فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا
في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان وبعد عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه الله
الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل
العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز ونسب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هيهنا مقامات الاول ان هل
يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي
في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين
المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع اولا وقد مر الكلام في كثير من
هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة
فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغني عن البحث عنه
بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم
في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقة اثباته في العقل وطريقه
ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب في انها من غيره فهذا
العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بلسانه ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك
النعمة عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بنعم العظام يجوز ان المنعم بها اراد منه الشكر عليها وان
لم يشكرها يسلبها عنه فيحصل له الخوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو
قادر على ذلك بالشكر كما كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف
مرتبته ويشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل
المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام
الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب بالنظر والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز للخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق لكن
قلد محقا وجزم به واطمئن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما
يراد اشكره على حسب ما ظن وكل من قلده مبطلا واطمئن به وجزم فلا يحصل له الخوف اصلا مما ذكره والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا
في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان نترك الاطلاق في كلام العلماء مثل العلامة ره في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ
من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة
اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك
الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب
عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا
الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحققه مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان
على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان
كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر

في النظر اي

فهو مع

فهو ممنوع اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة فلا استقلال للعقل فيها واتم هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه
انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه
بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد اثبتنا في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلوبنا الى الشرع العقل حاكم به وليس هنا مقام
بسط الكلام فيه وفي الثاني بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة الحاصلة على النظر التي
هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه
البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها
وايضا الكلام في الشكر يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما مقدورا و
التصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قل ما يفي بها المزاج ورابعا بمنع
ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققنا في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال
مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا
لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب
النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر
ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء
متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فتحصلهما
دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم
زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو
الآيات والاخبار وجوابه هو استلزامه الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو
من وجوه **الاول** الآيات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين يدعون من دونه
الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم
الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب
منير ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الآيات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي
الباقي ومثل الآيات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان
آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم
مقتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قال اولو
جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققت المقال
في صدر المبحث لا يابى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه
تعنتا او اتم عليه الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل
له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك

الدليل الاول من وجوه الآيات الواردة في المنع عن التقليد على حرمة العمل بالظن

ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة
بل القدر المسلم من العرف في اللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح
به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل
في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور و
التصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب
والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر وقد يطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام
الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعى انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد
نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه
الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيد اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف
المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فينزل
الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن
لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن
والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما ثبت في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس
الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل اللزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل
به فهكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم
بخصوصية التكليف في الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول
فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقائد لكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط
لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا
في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية
لا يتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة
على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي
كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية
لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارائة
طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد
الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع
كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك ثم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى
في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله
وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت
في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله
فالذي يعمل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم

الكذ

الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وثانيا ان المتامل في تلك الايات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بالايقين في نفسه لا الظن وان لم
يبق الظن معه في خصوص المقام الا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا لابائهم بعد اقامة البراهين الساطعة
عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابرهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعض لك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الايات
المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وثالثا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين و لكن
التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه من ارادهوا اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء ثم
ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت
وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك اما بجعل ذلك
من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب
تحقق اهل المعرفة ومناظرة المجتهد لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين فيما يتعلق
ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويتم ذلك في العلم لانفسهم في العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في
الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف في الاقل بل بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الشايع وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع **الثاني** قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي صم ماموا بالعلم فالامة
اولى ان يجب عليهم من باب التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة قريحته وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان
المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما ياتيه بران واجبا فواجب
وان ندبا فندب كما بين في محله واحتماله كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو
مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظاهر الاية وملاحظة شانه ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه
كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستغفر لنفسك
ولنفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب
من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا
فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد له فيتوقف في الجواب انه من باب اياك اعني
واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قال الرازي او نقول لعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو
ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة
نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر **الثالث** انعقاد الاجماع من المسلمين
على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون
علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه لان المفروض ان خبر كل من
المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني محتاج
الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله
تعالى وانها لا تحصل بالتقليد في ذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء

كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد
فلابد من ذكرها لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع
غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار
الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه
بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد والاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان
ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين الناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم وبتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين
على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب
العلم بكل المعارف ومطالبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها
فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصصة او مؤولة بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما القاطبة المكلفين
وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع
ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم
مطلقا وفي جميع الاحوال حتى فيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما تثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا
لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرنا في الاكتفاء بالظن في الفروع بل بذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني
ولا يثبت البرائة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في مثل هذا واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام
كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذلك المولى
الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول
الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخبار بين من
الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار
الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يتوهم من وجوب المعرفة وجوب
تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للفطن
العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في
خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا يكتفي
بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا
في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى مدعيه ايضا لا بد ان
يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذ وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع لزم النظر او لعدم بلوغ نظره
الى حد العلم بعد الاستفراغ في التخلية فما يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على
احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو
ذلك وفي غاية الامر الحكم بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج
من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يدعوا بها
في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يمكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو
مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت

المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح
في الفروع الذي اشرنا اليه نفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى ما عدا ذلك فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا
اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا نشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا نشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يقتضي
الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت بانه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين والتقليد المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة
على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قال الصادق ع في خبر محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء
من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال والجواب فيه انه
يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمئنان فهو في مقابل الشاك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح **الخامس**
ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول
محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت لك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة
العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي و
يقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث
والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من اخلص قلبه ولا يعني بدنه وجعل سبيله الى ربه وجذب الى نفسه مواد خالقه
والاطاعة له وسكن الى عقائده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتنا له بشأنه
ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمئنان والاعتنا والاعتماد واما كونه ناشئا عن دليل تفصيلي وبرهان
مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع تمامية الحجة عليه يستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويلا وبداً نحو
نوع من التقية وطبعه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن
بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعاته اسلم على هداية الله والثاني على متابعة الناس بعضا او اجماع وهو بعيد احتج
النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه **الاول** لزوم الدور لو وجب ذكره في تقريره وجوه اوجهها
بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجاب الله موقوف
على معرفة الله وانه هل يجب اتباع امره او معرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب
عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب يثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا
ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانه داخل في مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه
مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على
صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق
على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان
وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم
ثبوته انتفاءه فهو محال هذا النقض يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب
النظر في معجزاته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل ولا

الامر الرابع

الامر الخامس

يثبت الى الوجوب الا مع العلم بصدق الذى لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر فى معجزته نفس وجوب معرفة الله الى آخره فى
موضع يتوقف على وجوب النظر فى معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر فى معرفة الله تعالى نظرى
موقوف على النظر فى دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر فى معرفة الله تعالى اذ لو لم يجب النظر فى معرفة
الله لم يجب هذا النظر اى النظر فى دليله وهذا التقرير غير مبتن على نفى حكم العقل ايضا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر فى معرفة الله ولو كان على
سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال فى معرفة الله لكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف
على وجوب النظر فى معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد
فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة فى الجملة فيقع الاشكال فى انه هل يجب النظر او يكفى التقليد وبعد النظر فى ذلك فاما يستقر الراى على وجوب
النظر او كفاية التقليد فالذى يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفى المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا
عليه للنظر **الثانى** انه كان يكتفى من الكفار بكلمتى الشهادتين ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا
لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان فى اللغة هو التصديق
واختلفوا فى حقيقته شرعا والكلام فيه اما فى بيان حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما فى حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل
الاعتقاد ووضع اصل البحث للاخير انما الكلام فيه فى كفاية الظن والتقليد ولزوم القطع والنظر واما الثانى فنشير اليه فيما بعد واما
الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسى ره فى بعض اقواله وجماعة
من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفى فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له وعازما على الاقرار به فى غير
حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفى والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا
يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات والى الثانى الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله تعالى فانهم
جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى امر اخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة
انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسى ره فى التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار
باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال على ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد
الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلى بالاخلاق الكريمة والتخلى
عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر
عنه وان لم يكن فى القلب مذعنا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان امر مشترك بين هذه المعانى وحقيقة
فى بعضها ومجاز فى الاخر ولكل منها ثمرة مغايرة الاولى حصول جميع ثمرات نشاء المعاد مع زيادة حصول درجة كمال القرب
والاستحقاق فى الشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحى والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق
الميراث وامثال ذلك لكن لا حظ لهم فى الاخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب
والاجر واما من يكفر صغائره باجتناب الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه فى البرزخ
والقيامة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب فى البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة
الاولى من يعتقد العقائد الحقة ويفعل كل الواجبات وترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد الحقة ويترك الكبائر
ويأتى بالفرائض التى تركها كبيرة والثالث الذى يعتقد بالعقائد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان
ففى مقابل كل ايمان كفر فالذى يترتب عليه الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفى الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين بينهما والكفر الذى يوجب العذاب او ان يعقبه الخلود هو نفى الايمان بالمعنى

الذي نحن فيه هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل
انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله
فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلام
الذين كانوا لم ينظروا في دلائل معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والا
اذ لا يراد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما ستشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليم نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين
في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان بها فلا نسلم انه كان يكتفي
في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضر
ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاعراب
واستمالتهم على التدريج ليستقوي شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان
يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويواددهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلى الله عليه وآله كان يرجو من حال بعضهم
ان يكتفي بمجرد الاسلام اظهارا ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام بكله بالتدريج ان امكن ويترك على نفاقه مع
عدم الامكان فاذا احتمل الاكتفاء لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فبطل الاستدلال

الثالث قوله ثم عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل
على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عندهم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من المحقق البهائي
ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدار
للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد ره هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم
بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا القاريته ولكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها
لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم تمسك العجائز على الاستدلال بهما مع ما ستبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة
طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم ينظر في قول اهم
كل الناس فقد يوجد في المخدرات في الحال فقد تمادى اكثرهن وبعضهن على الاستدلال الاجمالي فقد يعضهن تمتنع الكلام
في كلمة عليكم حاذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يكون المراد الاخذ
بالاستدلال لا التقليد فلنا على المستدل به الذي يخالجني في وجهه وجهان الاول ان عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز وهنا
جعلت وجود الصانع وكونه محرك الافلاك ومحركها كالمحسوس من فوقه ولا بقائها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها الثاني ان
الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر
وبالمخلوق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك بطلان الدور والتسلسل العقلي بلوغ فهم العامة اليه
ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تاصله على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصوفون استدلالا من الحق الى الحق
لان محققي المتصوفين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع
العقل والنظر والمتصوفون لا يتمونه بالاستدلال كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما يصل اليه
اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب
المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر بعلمها بوجه

رد الدليل الثالث

ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين فقوله سنريهم اشارة الى الاستدلال من الآثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود وآخرها يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخرى يعني وجدانه لو حجبهم من التاويل التي دعا اليها رسوخ ما فهموا فانهما منهم في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها على واحد كما ينادي به سياقها عند الكفاية فانه متعارف في باب تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول فيحتمل ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخرى مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل بذاته على ذاته وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلها فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى تحصيل معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا او ان خلقك ايانا ووجود حنا وقوانا وهو والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادي الفكرة صار سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر سنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع ماله الى الاستدلال العجوز الرابع انه ص نهى عن الجدل لكما في مسئلة القدر روي انه ص خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب عليهم حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا او قال ص اذا ذكر القدر فامسكوا وغيره ان النهي عن الجدل لا عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للعمر وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بلد والاسلام اذا كانوا بين المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يقول ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف وحقيقة القدر والذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يؤمن ذلك البعض يرجع الى معرفة الله بصفاته الذاتية والفعلية والامر بين الامرين او بين النفي والاثبات فامعنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتمييز الحق والباطل واختيار النفي والاثبات انما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الآخر وابطال دليل الطرف الآخر واما بقيام البرهان على حقيقة احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين والضدين ولا يضر عدم الاقتدار على ابطال دليل الآخر لاحتياج عدم القدرة على ادراك المغالطة الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل مبنيا على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضر العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض لشبهة البداهة فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المعذب وانه في الالسنة والكتاب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرتنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب تاملا في الكبرى كما ورد في الحديث ان موسى ع قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق فنزل فارس فاستراح عندها وترك سهوا همياناً فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسأله فضرب راسه فقال موسى الهي صاحبي واستغاث فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس فاخرجه منه اباه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى ع مع الخضر ع وحيرته في المقامات الثلثة فاذا عجز عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث

في مسئلة القدح على وجوب التقليد في اصول الدين وعلى جواز النظر **الخامس** انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلعم
واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الداعي ومقتضى العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على
اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من القرآن ضرورة لفتنات القرآن الكريم مملو من المناظرات
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين عليهم السلام وامر نبينا بمرافقتهم وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار التي وردت
في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواه اصحاب ائمتنا في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي
كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ورؤية احواله وافعاله سيما
مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان ريد التدوين لادلة والابواب على ما جمع في الكتب
الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا يكون هو بدعة مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد
انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوا من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يدفع به عن شبهات الملحدين
وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سمي بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم
ان هذا الدليل ومما تقدم معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بالوجوب عقلا الا شرعا
وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف
بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي وهو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي
معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان
الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل
من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل
هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة
بخلاف الآخرين اللهم الا ان يكون المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم
واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان هذه الادلة وامثالها انما ينفع بعد ثبوت الاسلام ولا ينفع للمكلفين من اليهود والنصارى
نفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وفيهم يحتاج الى القول بعد الفرق وايضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما
ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريق في المسئلة جواز التقليد وعدم الا ان
يكون تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر والزجر بالمعروف فما من
المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققنا آنفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك
من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون الثاني في حكم الفروع ووجه
الدفع يظهر مما بيناه من ان الاستكمال امر مقصود من الله تعالى ولم يكتف تعالى من العباد بعد كونهم معذورين ولا بقليل من الخير و
الفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقق الحال واجب المجتهدين الامر بالمعروف كما
بما حققوه فيحصل لهم تنبيه وتيقظ فيجب على المكلفين ح ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريق التنبيه
يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطول
لفهم هذه الادلة التي يتداولها المجتهدون فالمجتهدون يلطفون اليهم بتلك الادلة ليتفكروا وها ويجتهد ولو مسئلة لزوم النظر و
عدمه وقد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه بان يقول
ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه

في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه وبكفاية المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا نفس مراتب المكلفين في مراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي فيهم عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء ونزه بريء ولا بعرضه الرضا والسخط المفهومان للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل احد منها لا يصح ولا يمكن في الاغلب فكان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكل الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام

السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مسلك للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد انه لو سلم ففيه مع انه وارد على التقليد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ما ظاهر فيعود المحذور ومع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد في ان هداه اليه ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب في تخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فيقولون هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا الكلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام بالنسبة الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم وذلك لحرمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك وتحققهما ومثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم والاستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان وجب هو الاعتقاد بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثم ان ما نبه من حصل مرتبة من العلم وفرع سمعه شبهات الحكماء فلا يكون الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه حل للشبهة ومنبه للاشكال لانه مظنة للشبهة وح نقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراده بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا ينافي ما ابطلناه في موضع المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة وظاهر ان هذا الكلام يتم فيما يبقى اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يبقى المنع عن النظر

السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين وغير اختيار المذهب منهم لجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما راوه وفيه منع لان ما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث انها اصول الدين نعم قد يحصل الغموضة في فروع مسائلها واعماقها التي لم يحصل ثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها لنظر والتدبر والتفتيش بمعرفة الشبهات وطريق دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك وسعد الله حوزة الدين المبين ورغما لانوف الجاهلين المبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة

[illegible]

تقول

وضوابط محدودة يحصل للمجتهد في برهة قليلة من الزمان ولم يتم دليل على وجوز يدعما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين
فانها متشتتة متفرقة ومبنية على ادلة متخالفة ظنية لا ادراك العقل فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر واغلبه فيها وهذا من
الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي يجعل الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه والاشتغال
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا
يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم
جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على
معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ايضا وكلا ان يكون ذلك موجبا او موجبا لمزيدها او مما يتوقف
معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن حقائق القرب لنداته والحشر مع اليونانيين
وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او تسعين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عليه في عباداته
الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا به
يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقوته واستعد للنظر في هذه المباحث
فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث اذ لا يخفى
ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنى على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس عندهم ولما يمكن
للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع
على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان وثلث سنين في غاية
التسلط فلهذا لا ينبغي الاكتفاء بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاصل الثامن انا نعلم ان قول
النبي صلى الله عليه وآله والائمة بل العدل العارف وفتح النفس مما يفيد هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية
يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر في مبحث
قول المعصوم بل العدل العارف ويكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره والدليل هذا
تقليد التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل
عليه صدر الاية وثانيا انه منع للعاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناها
ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا
ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود وهم الذين هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مقام الاية عرفا وان قيل المراد ان غير
العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون
مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون وكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا
الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون في ذلك حصر لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى
الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة
ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من
الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال لا لمن سائر المكلفين
وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين رد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل
على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به

الدليل الثامن

الدليل التاسع

رد وعرض ازاد

بالاخبار الا بعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل التواتر لكل احد وهو شامل من حصل له قليل
كاملا من العلم بلزم الحرج ولو سلم كونه كذلك مجوّلهم في المكثر فان لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الان ما يحصل به
التواتر لكل واحد منهم ثم وكذا الحجر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام
في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شاملا لكل احد سيما اذا كانت من جهة البلاغة والنظم ان تمام العرب قلدوا
خواصهم في ذلك فنقول انه قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام وتقييده بالابلغ منه محال اعتمادا على قواعد
المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك فنقول ان كان مرادهم تجويز التقليد المصطلح في الفروع مع
الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالتحرير عما ذكره لا بد
على جواز الاكتفاء به ان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمئنان فهو
كما ذكروه وقد مر بيان ذلك فنقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت
لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي والوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بسبب اجماع من
يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال لا بمنزلة التقليد على ما مر من المعنى في الجواز وعدم
الجواز هو الدليل الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل ما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم
بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته
او معصوما ومحفوظا من الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ثم ذكر انه
كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما ظهر منه من الخوارق وذكر له بعضا من الاحوال قارن بذلك الامور
وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه وسائر في ذلك انضم اليه قول عالم اخر مثله وكذا وهكذا فالامكان حصول الاطمئنان
له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد
يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضر ما دام باقيا على جزمه غافلا عن ان يعرض شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل
المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها
العوام طرق سوى معرفة حصول المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله ص منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي
بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وفي ذلك حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص
وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي ابتغوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الجزم ثم ... ما
هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا بأس في صحة الاكتفاء بما ذكره عند الاحرج وقد
يشكل المكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو وقف على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في
شبهة غيبة امام الزمان متحيرا او لم يحصل له الاطمئنان بانه يكفيه شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرف شخصه ولا يمكننا
الوصول اليه ابدا او اخفي عليه فائدة ذلك فاذا لم يكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على وجود معصوم في كل عصر
منكشفا له يلاحظ ان تبوت احد المذهبين من طريقة الامامية او مخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل الجزم بحقية مذهب الامامية
فيكفي الاذعان بذلك العدم انفكاكه في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما
حكاية فهم المعجزة مع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فاعلمهم
اعتمد ولعل الشاني تقرير المعصوم في اعتقاد امامتهم بعدكل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان ابناء
عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن لنا البالغ يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة

بلغ قراءة عنه

انهم قد يدوم على التقليد ويظهر الكلام فيه مما مرّ ولا ينحصر طريق الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص المتواتر والحاصل انه
ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بينا انه الوفاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بما
لمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يزعج الخوف فلا **الثالث** انه على هذا يلزم كون المتغلبين
في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون بذلك الزوال والتكليف بالمحال ولا ريب انهم
في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد **الرابع** ان الايمان على قسمين
مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانا ماخوذا عن
الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظن والتقليد والائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا
ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لماتوا مؤمنين ويرد على ذلك انهم ينبغي لهم لو تضرعوا والحوا معهم في المسئلة عن الله تعالى اقول
قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للآيات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم
ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين
وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل
عن السيد ره وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي راسا بكونهم منافقين او باقين
على الظن ولو لا الآيات ما زادته الايمان الشامل للذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعل الاحكام المذكورة في الشرع على
يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بايجاده
ان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه لو وقع ايضا عند عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما
بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واحزابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان اليقين
حق وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل لا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمّل الذي لا يسع الزمان بمثله
الا في غاية الندرة بل يحصل بالطمانينة للنفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وبما ان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار
الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهدة عليه وكل ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك
من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد
بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الآيات والاخبار الدالة على زواله
واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فلذا لم يتم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل
الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الآيات و
الاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى
يقال انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية جلسائه ... الله لنا على امر الامامة ولا يجيء ابي الخطاب
امره بلعنه وغيرها **الخامس** ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات
التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد
عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث دعلب اليماني او ... كما ذكره وقد اشرنا اليه ويكفي
بعد ذلك بقضيه **السادس** ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة عن الصاحب عج ان جماعة يقال لهم الحقيقة وهم الذين يحلفون
بحق علي ثم لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هولاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي
اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار وقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على



العاقل الغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان بهمهم هذا المقام يقتضي رسم مباحث **الاول** ان المراد بالدليل عند
من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالسماء عند الاصوليين دليل على اثبات
الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة و
نحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي يغفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد
وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول او قضايا متعددة يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم
استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن
بنزول الغيث عند حلة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قول او قضايا متعددة يكون عنه
اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل و
او يرد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم واللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة
قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس
من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين
الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل
به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من
ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم
عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا
فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات كالتامل في
العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة
الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان
محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان
واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب المجاورة النار وانه ملزوم النار غاية
الامر ان بعض الانتقالات لا قرب بعض بعضها يصير لجدتها يغفل عن مباديه حصولها لكثرة الممارسة مثل ذلك الدلالات الطبيعية
واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار
المعنى الموضوع له بحصول الشيء الموضوع هو معنى التصورية والتصديق بان المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معنى التصديق
وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا لتفهيم المعاني ثم يمكن
تحصيل التصديق بارادة اللافظ والناصب ذلك المعنى نظرة الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول
القضيتين فدلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة
العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة منهما
الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب لا يختص باهل النظر ولا بفريق العلماء العارفين بعلم المنطق
وشرائط البرهان والا فلم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم
وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية

مع

الطبيعة مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتيب يقينهم على تلك المبادي
بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد ترى بعضهم يفر عن تحت الحايط المايل مخافة
السقوط وذلك مبني على ما في ذهنهم من ان هذا الحايط مايل وكل حايط مايل فهو بقرب سقوطه فهذا ايضا بقرب سقوطه ولكن
لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يرتبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدل بالبرهان المنطقي التفصيلي
بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا فالباعث على الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول ان الباعث على الفرار
هو ما اخطر مخصوص لجدار الخاص فاذا قلت لك لعاملي بدليل الفرار وانت لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف
حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب للماخذ بل هذا كلام يستحق منه الثكلى ومطالب العقلاء
متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المثال لها بلا استبعاد ان نقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهايم فلا
الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل
من يريد ضربي يجب الفرار منه فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس والمقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة
لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يخص النص مع عدم نص على لزوم ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح
الحال فقس حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان التحقق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه
الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما ما قوّينا
فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك معنى القسم الاخر من الدليل وليس ذلك معنى
الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سال سايل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم
الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي ذكر وقد مر وجهه والى
ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من مثل في المقام كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي
مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب في اخذ النتيجة تفصيلا انه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالموثر
من المصنوع بالصانع مع الاثر ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استند
الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا
من الحيوان وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه
ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه ولا نمنع كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون بيت واقع في قلة الجبل
او مغارة واقعة فيها انهما من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى موثر ما ولكنا
نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام البيت من خلق العباد في البئر كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل
وتردد في جنس اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقا بل يحتاج اثباتا كون هذا النوع من الاثر او شخصها للممكن وفعلا له
الى الدليل فهو انما يدل على موثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك الاثر اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا
يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان يقال اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في
تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض اثار الممكن ولا
نوعه فيحكم بان له صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعات والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات
فيلحق بها يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها

اثر الممكن فان الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريهما وان لم يستلزم تصور ذاتهما اثريتهما وبين لك الظهر انه
ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استعبد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحسان
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكل انها محتاج
الى موثر واذا الحق به عدم توقيته صدق مثلها عن ممكن يحكم بان موثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم
انها من سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون موثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكل الاثار التي
يعلم انها ليست بقدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وعامة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة على
نفس البعير من حيث انه بعير وبسكون الدولاب على عدم تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الممكنة العزيزة
العميقة الغور في الخارج بلا موثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا
مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير وموثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل
وثانيا لو لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات
دالا على الصانع لا لتسرعه من جهة بداهة الصغرى والكبرى اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا
لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره عليه وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم
المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام انما ينادي بفساده لبداهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات
على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا
وليس حال المنطق الا حال العروض فان من كان له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة
ولا يحتاج الى استحصال قواعد وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية ربما لم
يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والمكنية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من قواعد
المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتسريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفائدة الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك
الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدنيوية بالبراهين الصحيحة مع
عدم تفطنهم لان تلك البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولو ناقش احد
معهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير ولجلة البعير اطلاقان كحب
الرمان فانه قد يطلق على حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه
انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافته الى المخاطب
فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان
الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة اللزومية الا ان مراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني
لكن من حيث المضاف الا ان الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان
وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي
انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي يعني اذا راى جلة البعير من يعرفها فيحصل له فورا استيحاشا انه جلة
لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يدل
به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة لم تحصل بذاتها ولم توجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم

بالمعنى

بالمعنى العلمي فليفهم ذلك **الثاني** قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون واحتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل
الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم
وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك لم ينقل ولان النبي
كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وشبهها
انتهى كلامه ره ويظهر من كتاب الحادي عشر قول به هذا لكنه لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية
وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فلا يلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد
بمعنى الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ ره بالعفو عن هذا
الاثم انه لا مواخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يعتبر
ترك الاستدلال في الايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فهما يرد عليه امران الاول ان موضوع
المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام
او بحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ ره ونوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من جهة
يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فاذا لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد
في كل زمان الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يتلو
عدا نفتاكر عن النظر والاجتهاد اللزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويتحرز عن سائر
الاديان لتاخر الامر بالعلم به عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى
فهو ان النفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء اخر فهو من هذه الجهة مسقط
عن التكليف فالتوصل بالواجب الاول وان كان ما يتوصل به الا ان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول
الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر فمراد
الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء
واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان نفرض ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا بالحد جاء بالماء عنده وتوضا
به توصلي فلا مانع من القول بعدم المواخذة على ترك ذلك الواجب وكذلك قال بعدم المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس
تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلوبه في الادلة بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وما
سنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما خصوص الاصول التي هي دين الاسلام
فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويؤل الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل
اليقين والفلاح عن التزلزل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه فقولهم
يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الاديان مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته ما يؤل الى
ما هو الحق المطلوب وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم تركه هذا الواجب
معفو وهذا الخطاء موضوع معنى خص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان مراد الشيخ ره من دعوى العفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان

اصل

بقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفر ما ترك الجائر وان راد المعفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة
وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير ما نوم ان والظاهر انه اراد المعنى الاول وهذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا خطأ المقابل
للعمد فيخص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب منهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ
ايضا كما ستشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المواخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا
هذا غاية توجيه كلام الشيخ وقول الذي رايته في العدة مما يناسب نقله في المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر الصفات المفتي والمستفتي
فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم
على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم
واجاب عنه قال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا
ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يودي الى الاغراء بما لا
يؤمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يودي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له
فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا
عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا باعتقاد ما لا يامن كونه جهلا او باستدامته وانما
يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسع ذلك
لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كان في هذا الباب انتهى واقوى مما ذكرنا ان لا يجوز
التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف
وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الاحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار
واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده
ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشار
اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل القرى
والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف
حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل انتهى ما ذكره واقول انه يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه مشعر بالقول
بان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه
بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون
غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال مطمئنين بما اخذوه من غيرهم فكلهم متساوون
في العقول لئلا يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه الاول المقلدة اهل الحق وان كانوا
متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك يكون فيهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري منشا
للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل فعل الاختياري الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم
لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن ظنهم واختيارهم وجعل حسن الظن مناطا للاختيار مشترك بين الفريقين
فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان
على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فعلى الاول يلزم بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول وهو بقاء الاطمينان الى

الحاصل من حسن الظن الموجود بينهما فيلزم التسالم وذلك تقصيرهما وعدم الاعتناء بالامر بينهما وهما متساويان في
ولا صابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبعد اصابته بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب للدخول النار لا عدم
الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير بعيد لا سيما مع قطع النظر من ان الكفر هو عدم الاسلام الا انه
وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب المقصر من الاخوين غير محقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر
ازاد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب مع
انه غير ظاهر كلامه لا يصلح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من
تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان لعلمهم من حيث الامة لا السنة الموكدة فهو لا
ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي
عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فايدة التنبيه والامر [illegible] هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم
بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء مع الغفلة والجهالة المفضية الى التفطن والتنبيه ولهذا [illegible] نعرف
من نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل قبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب
غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكن لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة
الاجمالية الممكن حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة
وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم
بالواقعة او باقران شهادتهم بما يفيد القطع من القراين ومن جهة خوف وتقية ونحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت [illegible] منهما
وانى له باثباته الخامس ان ما ذكره من صنع الخطاء لابد ان يختص بالعدل التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم
كونه معصية [illegible] وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد في [illegible] اطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب
الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح لان حكم النبي ص بما سئل الاعرابي وعدم الزامه
بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو ايضا بما كان في ذلك الاجمال معرفته [illegible] حال الرجل بانه كان من اهل الدليل [illegible]
جهة عقله او من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام يكفيه ان احدهما لا يتوقف على الاذعان
فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين ولاتمام [illegible] بايمانه وتثبيته وتسديده على التدريج حسب ما
اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق
فيه بين المحق وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار
في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق
حالهم وكذا تثبت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن بشيء فانه لم يتفق به لا ينافي هذا له في الاخرة وقد اشرنا ان الظاهر كلام
العلامة وغيره من العلماء لابد ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بما
للمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت
التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف
بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض
الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص
عقلا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق

مع الطاقة والوسع لعله لعوض احوج بتحصيل الحجج لنقصان عقولهن فعليهن بعد التكليف ادعى الحق المغلي من الذكور ولا ان الذكور
اكثر موردا للبحث والمصائب واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن لا يدلهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من تحصيل
ملكة التجارب وبالجملة فما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف
استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة و
يحيى من حي عن بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة
العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا له عمدا
مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر مره وغيره بعيد غاية البعد ان لم يرد به عدم
الايمان لو انتفى وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار و
الرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه
معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من المسلمين للاشكال
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعد العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه
يخرج من الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان الغافل بوجوب النظر الغير المقصر فالظاهر انه في الدنيا يعامل معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة
من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا
والاخرة وكذا هو كافر اذا لم يقصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو في الاخرة ومنه يظهر
حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود الا انه
بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحد وغيرهما وهو مقتضى
اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان فكذلك فهو مسلم في الظ ومرجو في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من
دون ظهور الحق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجو في الاخرة بعد اتمام الحجة وكذا الظان واما
المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذه احكام المقلد من ملاحظتها ولاحظ ما قد بيناه في المقدمة
وفي تضاعيف الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهد فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر
مخطئ آثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وستبينه في القانون الآتي انشاء الله الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء
الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري تعالى اولا بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقائص ويرجع تفصيل هذا
الاجمال الى الواجب لوجوده العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة
فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا
فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية في الشريعة و
المراد بالاذعان الاجمالي هو توطين النفس على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم
به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان في الجملة ولا يجب عليه الفحص عنها
ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتهما من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احدا من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به
النبي ص وخصوه بالذكر لاهتمامها وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظ الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي افحسبتم انما
خلقناكم عبثا الآية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني والجواب لعقله في الجملة و
الشرع صادق بتعيينها بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا وان جعلنا الكلام

في اصول الدين من علم فلا يحصل الكلام بعينها واثمتنا في البحث عن وجوه النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون
زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي صلى مثل كونهم معصومين وكون نبينا صلى خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكل عصمة
الائمة عليهم السلام وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان تفرضهم باغراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي
منه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل
سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي صلى كان التكليف الاول هو الاقرار بالشهادتين
وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوضوح ولكون المعاصي من لوازم الاعتقاد بالوسائط
ومسائل العقائد كان تحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التأمل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة
بالاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تع
وصفات النبي وصفات الامام عليه السلام وجزئيات ما بعد الموت وتفاصيل توابع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع الاجزاء
في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا
حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صلى واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد
في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به لكن الاشكال في تحقق ذلك وان الفرق
الذي يستلزم الكفر ما هو الضروري اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير منها
واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كونه مما فهموه مطابقا
للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالف لما فهمه اهل الشرع السالكون على ظاهر النصوص هل يوجب عدم
كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا لا اهله هل يوجب تكفير من
ذهب الى خلافه ام لا ولما كان مبنى التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي صلى لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فلا يعلم
ان المنكر عالما بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية
ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون
خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب وتعلم النساء مع الشهوة وتحريم الجمع
بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء ويقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان صلة الرحم و
رجحان التسليم ووجوب الحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من له الحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري
ان يعلم من حال المنكر او من القرائن او من جهة الحدس الحاصل من الاختلاط بحال المكلف في حال التكليف ولا بد ان يكون
الحدس قطعيا الخ لا يتبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ادرءوا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في
حقه الشبهة فلا اشكال و ح نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة
مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب الاسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم
ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة
الاخبار الاحاد والمسائل الظنية لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من اعادة
المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون وكون المراد مما ذكره الشارع في باب المعاد بلفظ الجنة والنار والحور
والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرية لان المراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد
خراب البدن بسبب تذكرها للاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة

انه عالم بانه من دين الرسول ص وينكره وهذا العلم اما يحصل بالحدس من حال المنكر تمّ

على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو لمنزلة العظمى والرتبة
الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد ودابهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الاخرة بذلك ما عدا التعذيب
في الاخرة فللزوم وعلى الله كما بيناه سابقا واما عدا التكفير بعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة
بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع ومع نصبنا القدر المسلم من الشارع ايضا واما خصوص
فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزام الانكار النبي بادعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا
عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ظواهرهم فهو بسبب هذه الشبهة لا
يفهم ذلك من كلام النبي ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام
نعلم على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها
من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين في الايمان بالله والرسول واليوم
الاخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او عملا ثم استعملنا
بتلك علمك في تحقيق هذه المقالة لا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة حال المعدل ونقل علماء
خلافه فمنقول او المضروريه اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع المتظافر واكثر اخبار
البلدان والسلف من مبتدا كتابي كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبداهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع
والتظافر فان علمنا بوجوب صلوة الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة
من سلفهم وهكذا الى زمان النبي على شرائط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر فكما ان الافعال
قد يصير ضروريا فقد يصير العقائد ايضا ضروريا فنعتقد في الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا
ونصورا ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ظهر هذه الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء
يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا فمن قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي
فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كلما اخبر النبي حق لكن ما يفهمه العوام او يعتقده وانما هو مطابق لبعض الخواص دون
جميعهم وان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدونه وبذلك اجمالا لكنهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه و
المثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه نحو ابن وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقته
تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحمله الايات والاخبار جلهم بل كلهم
كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها الى ان
وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء
العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه
الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار فنحن نكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم
شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعى انهم من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني
ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان حكم
عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة المتينة انما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما ارادوا وفيه ان هذا ليس قولا بالتعبد وتعيينا
لما بدا انما هو تفضل منهم على النبي حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما تشبثوا
وتمسكوا به من دعوى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول

متشابهتا اما ان الجبر والتشبيه فيخرجها عن ظاهرها لكون نفي الظلم والتجسيم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل
ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية
وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين وانى لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عدم القبر وامثال ذلك وذلك
لان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر كان صادرا منه مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة
وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب في
القرينة هو ما فهمنا من جهة العقل قلت ان كان ما فهمنا مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة
الحقيقة ويقدم المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا
يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل اليقين من جهة الظاهر
مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على ظن في دعواك قلت ان معاضدة هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن
ملاحظة العمل والاجماع على الانات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب ساير الاديان والملل وذلك
كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا مجملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات
التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية من الركوع اظهارا محض الخشوع والتضعضع ومن السجود لكمال
الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقت الامة الاخبار والايات الواردة فيها ما فهمت منها هذه الاعمال العاملين عليها الى
هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكل اجاب عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما
ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية
طريقتهم الى منكري الشرايع راسا من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة وارباها والمخالفين لها
وطرايقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة
في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكل على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما
يحتاج منه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل
انكار ما اخبر به النبي مما علم انه من النبي والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول
لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المواخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر
منكر الضروري من التامل التام فيه حتى يظهر له الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان
قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القران ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري
الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك يجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص
الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان انكر ما علم انه من النبي فهو منكر
للنبي ولا يمكن فيه ان يتوهم مثل ما يتوهم في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة
حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي وردنا بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كما ان موضوعات الالفاظ ولا يحضرني الان
خبر دال على ذلك بل اجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا
اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات
وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الاحد يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص

منهما

منهم ولا بد من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت
ونفي العسر والحرج وسد درء الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل اخر لكنا اردنا ان نذكر
بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة**
اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب وهنا دقيقة لا بد
من التنبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب
مسح الرجلين ضروريا عن النبي صلى الله عليه وآله فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف العامة فتأمل **قانون** اختلف وجوب مسح
الرجلين ضروريا عن النبي ثم فانكاره العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مرّ منا في
الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب منها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان الاثم في
للاسلام المخطي اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه
عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم و
حدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم
الاثم قيل الظن ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبر والعدل والقائل بالرؤية و
عدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك الحامل منا الاشاعرة بل لا
يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسألة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا
بجريان حكم الكفار عليه ان اخطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيهما بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في العهدة
وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولا يلزم قول من
يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المواخذة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من
جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان وفي ان فيما
فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم
مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمواخذة في الاخرة ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع
هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه ولم يقصر ليس ببعيد
من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب
والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد
وكل ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسألة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما
لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في غاية الاشكال في اكثر العوام وفي اكثر مسائل الاصول الدينية كما ذكرناه في
القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب اثاره في الدنيا فلا نم الاثم مع عدم التقصير ويشهد به قوله تعالى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا فالمهتدي الى ما هو في الله هو من يتيسر له الاسلام وان لم يهتد يظهر انه مقصر او يقال المراد بكلمة فينا في
حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة للاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله تعالى يعلم
الذين يدافعون لخصمائنا من شياطين الجن والانس والوهم والخيال والكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدهم الى سبلنا

ونعلمهم

ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان او على السيف والسنان او لنعمن عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصل بجهد بدون اعانتنا او لنكملن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التى لم يهتدوا اليها مع ما هدوا
اليها فلا دلالة فى الاية على مراد المستدل وظاهر الاية انحصارها اعم من حق الله نفسه وحقوقه والجهاد فى الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا
بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان ذلك الاجتهاد فى مطلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة فى الله ودفاع من حق الله نعم انما
يصح ذلك فى حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا بد بل بنبوة موسى وعيسى بنبوة محمد مع ان كلمة جاهدوا ان كان
بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك او النظر
والتردد مع ان على بن ابرهيم قال فى تفسيره فى معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه لنهدينهم سبلنا اى لنثبتنهم مع
ان دعوى ذلك فى جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات او القدم والحدوث وغيرها فى غاية البعد مع ان الكلام
يجرى فى مسئلة الجواز العمل بالظن فى الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف فى هذه المسئلة من
الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تع
قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما
اثمون مقصرون وبالعكس وبالجملة هذا البحث فى الفروع وعدم انطباق الاية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل ههنا هو ما يستفاد
عليه لهم مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا فى غاية البعد وسيجئ الكلام فى الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على
قتال الكفار وعلى قتال انهم من اهل النار ولم كانوا يدعوهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما واجيب
عن ذلك بانه مما امر الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار فى الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم فى
الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع فى غير المقصرين للزوم الظلم عليه تع واما ظواهر الايات والاخبار الدالة
على ذلك فالمتبادر منه المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك ما رواه امير المؤمنين ع فى خطبة الثانية ليوم
الجمعة المروية فى الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك
واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق فان المقدور انما
هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطرارى لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان
التكليف بما لا يطاق اذا نشأ عن سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لا يستلزم استحالته هذا حال العقائد
التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان وحسن رد الوديعة واداء الدين ووجوب
الفضل والاحسان التى تستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها جزما ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ فى العدة
وهذا فى حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل والمعاند بل المقصر يزعم
بنكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند فى خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض والكلام فى اصل مسئلة
الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه ما مر فالكلام فى اسناد ذلك مع الجمهور فى امثال ذلك هل هى مما يمكن ان يخفى
على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام فى الامكان وعدم الامكان
هو ما مر من انه لا يبعد عن ذلك فى حق المجتهدين الكاملين غاية ما يكون الكلام فى ذلك نظير الكلام فى تكفير منكر الضرورى ويقع الاشكال
فى تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك
فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قطعى فالمصيب فيها ايضا
واحد والمخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعى بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعند

الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كما لو كان كل من المجتهدين في ذلك ايضا بحسب ادراك المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطا بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل الحكم فيها تابع لنظر المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطاه فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة ره في النهاية والشهيد الثاني ره في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ ره بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك كان اجتهادهم بالقياس والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين من عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر تقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا الكل من الطرفين دلائل اكثرها تطويل بلا تحصيل طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي ص انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره ع ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله في امثال هذا الزمان من الحكم على العاملين بالقياس والراي لا بالكتاب والسنة ولعل هذا يشير الى كلام الشيخ ره في العدة ويفيده ما نقلنا من المذهب عن مشايخ الامامية وان مراده ع انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المتعدد ورب في زمان الحيرة والاضطرار بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله تعالى ورسوله لا الى الراي والقياس وان اخطا في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث الاخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعضها يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب وعلى التصويب فهذا

الاجتهاد

الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه والكلام وقد مر نظره في التجزي وغيره
ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه
هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول الغزالي المستند بعيد مطلقا
وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله وصلى على
وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء به قولان مرتبان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم
مجتهد اخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما
يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الخصوص صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت
الاول والاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة
موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا وايضا الظاهر القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي ثم فان الثواب
على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده غير صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبح الاكل
اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك ويجوز للمجتهد المقلد لمجتهد اخر يخالفه تقليده عموما البس منها
الحكم الخاص المخالف لرايه ويجوز الحكم الخاص المخالف لرايه مر والكلام في امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم
ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في اخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم
كثير طائل **وقد** يتوقف الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة
العرب والنحو والصرف فان الكتاب والسنة عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغير معانيها بالمضي
والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من
علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبي والائمة عم من اهل اللسان
او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العرب
القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة كلام النبي والائمة ع بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف
الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين
الممارسين من العرب ايضا مما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ
الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما
يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة العالم الفقيه نعم
هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده اذ فرض انكار العالم بما به استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على
شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة
والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان فقيها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق في رد احتياج
العلم بالمعارف الخمس لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من
شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يتوقف معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق ان يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم
الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب
عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضا

ظاهر اللفظ فامثال ذلك هذا هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ يحتاج
الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات
غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض للذهن مرض الاعوجاج بسبب الشبهات او الغفلة كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال
العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يتوهم من ان المنطق
لو كان عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جايز الخطأ في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه
محفوظ عن الخطأ في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد اذ لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد
ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذا الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به
الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم
وما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا يجتزى فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه
عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف
الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها ويشك في كثير فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او صرح
واما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه ونشك في التغير فنحتاج الى المعرفة اذ المكالمة
كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف لا لاجل
كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله فنثبت الحقيقة في
عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فنثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع
موارد استعمالاته فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية
والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على
وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء
القيد ايضا ثم نعرف بالاجماع والاخبار ان منها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهرا لك
الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار
بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفيته
والعمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلافات
الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح
بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منها
الا وحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث
الاجتهاد والتقليد مثل ان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا او اماميا ام لا وهل
يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة
المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب
والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحاب وبين معرفة
حال كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة
هل هو مما يستقل به العقل او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسألة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الاصل

والاباحة

والاباحة والحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل بيانه علم الاصول الخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى
العقل او عموم اخر خلافه او اتفق اجماع العلماء بين فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محرما او
منفيا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان
عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بعد الله
الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك واجبات شرعية متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق
الوجوب الشرعي بفعل مقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من ماخذ ولا بد من تحقيق الكلام
في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدماته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو
علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها
ونجيب عنها لئلا يتوهم من يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر
الائمة عليهم السلام وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي وحاملي اخبارهم لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا ياخذون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم
ومع ذلك قررتهم ائمتهم على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه
اما اولا بان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل
على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين عليه السلام امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو تاسيسا فهل يمكن
منك ان تقول انه قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فما نحن فيه كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك
العلم في العصر الاول فان تحكم بتعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجوده في الجملة وكثير
من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كبعض مباحث الحقيقة الشرعية ودلالة الاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها
ايضا مثل ما ورد في الروايات الواردة ان سئل الامام عليه السلام ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل افعلوا فمن اين
جاء الوجوب وقرره الامام عليه السلام على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا ولجابه من باب القلب انه تعالى قال في سعي الصفا والمروة ايضا لا
جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم بل فعله
كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة
على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله صلى الله عليه وآله معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه و
وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم
استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان
ام لا انه لم يكن من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في كتاب الطلاق
ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ره في البحار وكذا
كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب والفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه
المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد عند القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا
قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء
منهما هذا اشطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة

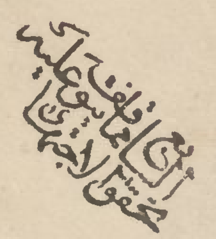
فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون يختلفون في المسائل ويقال بكل من الطرفين بل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما ورد
اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها وذهب بالحوادث كثير من الاخبار ويسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها
مع ان الحكمة قد كان يقتضى القاء العلوم تدريجا كما هو المتدين والذي في الفروع اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور والعلوم الغير
المتناهية دفعة وكذلك تعلمها فقد يتفاوت احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان بن فيه اقتضت المصلحة بظهوره وما لو يظهره في
الان الاول فقد يقتضى المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضى المصلحة في البعض الذي ذكر ان يجلوا ولا تم بفصلوا وقد يقتضى
الاجمال وحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريق في اصول الدين ايضا فان النبي صلعم كان يكتفي من
الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هما اجمالها اما لشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير
والجسمية والمكان وما يستلزمها وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وخلو الاعراض وغير
ذلك وعدم صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول يتضمن امورا اكثرها من صفات النبي صلعم وعصمته وصدقه وحقية ما
جاء به واخبر به وما قد يوصي به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل الكل من المكلفين في الان الاول فلعلهم
من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون
اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تزايد مسائل الاصول في كتب المتدينين بعد اثبات حجية مجملاتها وثبوت اشارة المعصوم
اليها مجملا ليس بدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تتزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف
الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار ومستنبطيها
متجاوز لهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع
وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فيها فترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها
هو قوله صلعم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب الغصب كله يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب
القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبيح على
الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا جواز المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا
ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي
عن الغصب تقتضي التحريم فهل التحريم مقتض للبطلان او موافقة الامر مقتض للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن
لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت فصلى في
سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد
ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من
جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها
ويقول للمستفتي الافضل لان الاخذ بالاحتياط مندوب واليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضر او باك
الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرج عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي
يدل على احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وبقوله كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات نجى من المحرمات وبقوله صلعم الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ويترك مثل هذا الفعل

وثوقكما ان عمدا لافتاء وثوقه بالجملة فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى هذه القواعد الظنية الماخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلا
من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلوة في الدار الغصبية مما لا اشكال في حرمتها حتى لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها
اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فان الكلام انما هو في وجوب الاعادة او
والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء والاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط متعذرا فالمكلف ان تكرر لا اعتراض
عليه لا تكليف مع الجهل اللزوم والتكليف بالمحال فان قلت يتعدد سبب التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت
ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والتقدس المسلم من جميع ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط
او الرجوع الى البراءة الاصلية والى المسئلة الاصولية الاول مع انه ضعيف كما حققناه لا نقول به والثاني رجوع الى ما نهى لا بد
على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصل فهو خبثا ولا احد يشعر المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة
او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد ليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية
من جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا
دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض بينها من المسائل الاصولية
المبنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك
جواز التخيير فان راجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل على الاستحباب من العجائب
ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط
والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت لما صار لك نفسه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم
جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلانه ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامه فنقول اولا
من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في
المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال و
يدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس
المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان
وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتمسك في ذلك ظنا
وما استفدت من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن ولمن ظن المجتهد مما لا مناص
عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد ان شاء الله تعالى ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب
العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل
الاصول لما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم ملك على نائبه وعهد اليه انه متى اخبره
ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك
العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فانه يستحق الذم مما لا ريب فيه
اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء
في حجية الاخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب فما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار
امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعيته

المسالة الثانية

اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم عن هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات
وانما الحجة هو ما اراده المعصوم وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له وفهم مراده لا ايتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية
من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم
الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان تنازع الملك من جهة واحدة ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف
فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفة التي مبنى تخاطبهما عليها وان لم يدونا على التفصيل ولم يضبطاها
على الانفراد مع ان لنا ان نمشي ممشاك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه
مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه
الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة بعد نقله النهي في طي كل فقرة هذه المراسيم
ذلك هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه
العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج
الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب عما ذكره عن قوله وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان
المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فهو المراد وان كان من الاخبار فنقول لما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض
ولو خوضنا في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دار ويجيء الكلام فيه **ومنها** ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال الكثيرة
والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا للبطلان لعلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل اما
علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة رخصة
الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما يرد على ذلك فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها
فهل العمل على ذلك بمقتضى قاعدة الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم ان مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما
لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه قلنا نظير ما قلتم في الامكان على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى العمل با
البراءة والحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان يمكنكم هذا بحجر عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواردة منه
عمدة شكوكهم ومنها تعرف حال ما لم نذكره **السابع** العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية
بحيث يمكن منها حين يريد وهي خمسمائة عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرايض وصفة
اهل البيت عليهم السلام او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا
يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام
على حجية ظواهر الكتاب الكريم القرآن من الاخبار بين يديه ويجوز عنهم فراجع **الثامن** العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء
حفظها ام كان من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب اجتناب
العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر **التاسع** العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع
الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بينا اثبات حجية خبر الواحد على دلالة
الخاصة بما اشرنا اليه في بناء شرط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذ بنينا على
الدليل الخامس وجهة انه لابد من ملاحظة ذلك ايضا وتحال الاخبار وتمييز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة
مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان المحققين يجوز العمل باخبار الآحاد لا يخصه
الخبر الصحيح بل الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاده الجزم بما يوجب قوة وقد اشرنا الى ذلك





الثالث

الثامن

التاسع

الشك الرابع

في مباحث الاخبار الاحاد مع انه مما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما و
اصدقهما واورعهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ونحو ذلك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي
وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان احتفافها بالقرائن
مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد
بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بغيرها لما بد من هذه الكتب يكفينا
اذا عرفت هذا فنقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدلية والافقهية والاصدقية ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة
المتداولة فان قلت انها قطعية فثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي
او غير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما بنيت عليه الدليل من ان
وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع
ينفي فائدة القطعية واني لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية
والاصدقية والافقهية ليس من القطعيات وغيرها منها مع ان تنصيص علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك
الاخبار التي يسئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج التعارض في القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي
لانه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية
والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار
الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان
الكذابة والقالة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كانت تلك الكتب قطعية الصدور
فهذه الروايات ايضا منها متضمنة صدق مضمونها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر من القراين التي توجب القطع على زعمه منها انا كثيرا ما نقطع بالقراين
الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها
هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف من تتبعه في نقله الروايات واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل
قوله في الموضع الذي يشك اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا
يرضى بالافتراء باما امره ليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي محتاج
في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبر ما بما يروي فانما ذكره انه رجوع الى الاحتياج
الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة
بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء باما امره كيف يحصل القطع به بملاحظة روايات التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية
الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق
نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله والاشتراح عدم التغيير واحتمال المزج ينافي القطعية
وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو
والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها
عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق غير عزيز وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما
يدلس المرائي امره لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع

لعبث

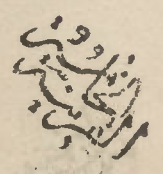
بعد سيما لامثالنا في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ما لاحظه من هذه
هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد وسيما مع ادعاء وفور سيما من الفساق والمخالفين في سنادا
ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل
المركب من دون تقصير منه وثانيا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبت المدعى ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع
به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة
مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق
الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي
من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه
قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما اسند الى صاحب
الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة
الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت
الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا
الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب
يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما
وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر سنوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم
انهم بعد ما عرفوا العلم بانه غير لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا
ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد صارت علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما
وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذي هو خرق العادة بعد ما فلم لا يحتمل نقيض ذلك لعدمه في زمان النبي صلعم الذي هو صاحب
هادم المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غاب عنا والاواني التي اختفت عنا بكرامة

انحرفت ن د

بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في حد اليقينيات
والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة ره في النهاية واجيب عنه بان مطلق
التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرته تعالى نعم وقابلية المادة
واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل حاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل
حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل انه ما دام العادة يقتضي انتفاء النقيض
فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدله الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل
النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة
تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون للناظر مؤثر في
نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة ره على
ما ذكره من ان حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلم يتخلف بالجملة ومتعلقاتها فالعلم بان
الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك وغفلتنا
وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس

الامر معا في آن حصول العلم في ان وقت المشاهدة لكن لا يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه بعينه في وقت آخر بل الظاهر ان مرادكم فرض
ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فعدم احتمال العالم النقيض لغفلته
بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لعدم جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه لاحتمال الخلاف في
العادة لم يثبت عدم انخرامها في مثل ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو
حيطان واشجار وانهار ويتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو نقول في بعض الليالي ان
بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة و
القوة والجند والحشم ما يمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاء لم يجد هناك شيئا الا
زرعا جديدا وقد مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه وانت اذا سئلته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال
ولكن ان نبهته وقلت له فلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا محصر
له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق
بمقدار ما يحصل له بعد التأمل والتفطن للاحتمال الا ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب
بتفاوت المواد والمقامات والاوقات فهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله
في ان العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك
هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة
الى حال التفطن وعند التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في
الوقت الذي كان جازما منه ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم العالم فهو علم ما دام كذلك ما تمه فالكلام هنا يقع في موضع
احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما
يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع وسلوكه
مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت
قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك ولا بد
ظن واما دعوى كونه يقينيا اصطلاحيا فهو مما لا يحسن دعوه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من المتقدم
المشافه الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان واما دعوى في حق اخبار كتبنا بعد
تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك
الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال اصحاب التصانيف المتأخرة الاخبار المفتعلة عن المشايخ مضافا
الى تلك الاصول منها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان اصحاب التصانيف المتأخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل
ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا عن غيره في غاية البعد فضلا عن صحته والاستنباط والحاصل
ان ما يحصل للفقيه ما ظن واما جزم في بادي النظر ويتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم
يحصل بعد التفطن والتنبيه للاختلالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعارض بعض الاخبار ببعض وغيره ان النبأ منه
ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك والى هو في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة
السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية

الذى

مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام وفيه ان الظاهر ان مراده ما ذكره من جملة كتبنا هو
كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق ثقة وورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون
التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو
اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم عليهم السلام تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب في ان الاسلاف في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين
مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيف صنف كتبا كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الجزم فيه
ومع ذلك الفوا الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نمنع تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكل من اخذ الحكم
عنهم عليهم السلام ولو سلم امكان حصول القطع لبعض الاخبار او بعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة
العمل بظنيا بها عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان
ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد تثبت بالضرورة وقد تثبت بالنظر ودعوى كون عدالة
جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوعة وسادسا ان كون الاصل معتمدا قطعيا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في
اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا انه سلمنا
لكنه ذكر القطعي عنده وانا لنا بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق
لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا في نفس الامر وكونه او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بمعرفة علم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة
رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون
وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحيح عند المتأخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم
ان مراد القدماء من صحيح الحديث هو ما صح انتسابه بالمعصوم عليه السلام فهم يعنون من ذلك حصول القطع بذلك من جهة التواتر او من جهة
احتفافه بقرائن توجب الشم يعنون بالقرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلانا
او الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه منقول
بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ابي بصير المرادي وبعضهم
مكان الحسن بن محبوب وفضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا
حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده
من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وحينئذ يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود الابحاث التي
قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار

الساباطي واخوانه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور
فلا وكيف يحصل القطع مع ان اكثرهم واشهرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت
الكاشفين عن عدم فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق عليه السلام في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه قال
اذهب انما قلت ان الله يتم الفرائض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي ممن قال الامام عليه السلام فيهم انهم ثقات مأمونون
او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم
الرجال ومعرفة حال الرجال انه هل هو منهم اولا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم

بحال

بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يعتمد في ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثانيها التاسع علي تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرتم لكن

وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروونه غايته الامر انه

يفيد وجوب العمل بقولهم وان هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ رحمه الله لاجماعهم شهادة

على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا

ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني ره في اول الكافي مخاطبا للسائل تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون

عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار

الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة انما

لما عملت من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل على تصحيح هؤلاء الحديث على ان يكون قطعيا كما نرى انه لا يستلزم تصحيحهم قطعيته ومن ان

للاثبات هذا المعنى الصحيح عندهم ويشهد بما ذكره المحقق الشيخ البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق

الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا

لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره من المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا

عن ان يصفون بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ ره في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما فوق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي فلا

حظ حتى يظهر لك ما قلناه مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق وامثاله يريدون من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح احد

بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يقبل ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد

الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان

من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واختلاطه بالامر فيه ومنها

ما كان يعتمد لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك التخليط

فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدق ورواه احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده

مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يورد الرواية ويقول انه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب

المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده

وكذلك كلام الكليني رحمه الله في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون

بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب

الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل من العدة

فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين في تصحيح كتاب العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان

بطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية

العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز

العمل عليها بنص المعصومين الائمة ع وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم ع لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان

والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته

انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم

بجواز العمل باخذ المتعارضين من دون الرجوع الى الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه

ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب

عنهم عن الائمة او من الضعفاء او المجاهيل ممنوع وما استشهد به من عمل السيد والشيخ المفيد وابن ادريس وغيرهم بالاخبار
الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم علموا انها لا تخلو عن القرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة
المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة
لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او للاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب
صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق
هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء
كان في الاخبار المتعارضة وغيرها

الشك الثاني

ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان
عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعفاء وغيرها فلا حاجة الى معرفة
حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعلمهم ببعض الاخبار
الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه الهوى او العصبية
او الحسد فيحصل المرجح والمرجح في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به لنا منضبطا ناشئا من الكتاب والحديث مطلقة او
الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يحسن انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما
انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما
ولم يظهر ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن من المشكل
ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن
ثقة فكيف يقول بعدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال الا ان يقول ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن
ولا يجب علينا الفحص من امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد
الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به
وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بوجود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضه المساوي
له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يعتبر بما يرجح من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي على الصحيح والعمل انما هو من اجل
الظن لا لذاته ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير
الصحيح ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم ومثل سماعة بن مهران والحسن
ابن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وبلا سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب
الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب الا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب ما يظهر
تحقيق الحال فيهما مما ذكرنا في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن
بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكرهما الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان
ونحوها لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل

الشك الثالث

وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة
وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب
المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع
جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمنا في مباحث شرايط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح و
التعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة

اما انه فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد
ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا ينفع من
قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كالخبر او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل
ما قدمناه في مباحث الاصل التعديل وما ذكرناه يهمل في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب
ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون رواياته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الروايات وكذلك الاشكال
في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور
او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص
عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه
منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم
لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا اكثر من مثل الاركان الاربعة وامرائهم في الاولين والفضلاء الخمسة
واضرابهم في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون
العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا بمراتب كما فيما نحن
فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في تواثيقهم وسادسها انه
لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من
الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا
حصل لنا الظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم
فنتبعه فاذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كلما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف
وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب
الاصل عمن روى عن الامام مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل
يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي فكان ربما يذكر الشيخ ره عن الكافي حدثنا
بحسب الناظر انه معلق لان الكليني ره رواه في الكافي فلم يدرك الراوي مع ان الكليني ره في الكافي مسندا وانما حذف اول السند
فيه اعتمادا على ما تقدم من الرواية وكان كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاوزة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس
وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب
عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة
والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من خطائهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن
من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى تركها لا الالتفات اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته — ثامنها ف
وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقهاء ايضا ومن ذلك يظهر معرفة
فتوى الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف انه لم يلاحظ الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب
ومن اولها افضلها عن معرفة الموافق والمخالف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك الحادي عشر ان يكون له ملكة قوية — تاسعها ف
وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم
السابقة غير كافية في ذلك بل هو امر غريزي موهوبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كانت هذه الحالة موجودة في نفس

وانضم اليها معرفة العلوم السابقة يحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل
مدخلية في زيادتها او تقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكل سائر العلوم
فربما يتخرج ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرضى وكل حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها
والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من
المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين المخالفين في المسائل
غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل المرتبة فضيلة
اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من الغايات الحاصلة للذهن كالاعوجاج
الحاصل للبدن ولما كان الاصل في الغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والانام فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف
بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب
الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون في ذلك الرد مما لا يابى صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا
عند من خالفه في الرد فمرجوحية احد الاقوال المتخالفة او كل منهما بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يستلزم منه
الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من
الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الا به فمخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من
الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت فهمهما حينئذ انما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة
والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا
على مقتضى فهمه في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور وعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن
حالها ويعرض فهمه على مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس
القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل برأيه ومما ذكرنا يظهر حال المقلد ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة
مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي او لزوم بعض اللوازم للملزوم ما خفاء لا يهتدى اليها الا من ايده الله تعالى
بهذه الملكة والقوة القدسية مثل اختلاف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو ولا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه
فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع
لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالب منه غريمه خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه
غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق
الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا
العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة ومما يستدل له بانه اعانة على الاثم فيحرم فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى
الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث
انه ظلم مثال اخر اعتبار قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والقائل بحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه
بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها
في الاخرى في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه
بل جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي

تمام صح

الفقه

الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك
من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل البديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين
فمن شبهاتهم انه بنا في القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القول به لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس لهم تلك الملكة وان
خصصنا بذي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فيلزم عدم العلم بالشرط فكيف يجب
عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط
وقد علم انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم الغير
وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحل
ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العموم بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في
الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر
في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلف مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا
يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف
الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يوقع في اصل معرفة المجتهد ويجي جوابه ببيان
امكانه وان ذلك شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم قرروا القواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى
تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجبة والامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة
وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها قولا ومن القواعد التي قرروا النا قولهم عليهم السلم كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم
او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام
في قولهم عليهم السلم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في
هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول ماء القليل مطلق النجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة
او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل
ماء طاهر الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما
اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما
يفهمه من التفريع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار
كان يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلام كل من سمعها عالما كان او عاميا ولم ينقل عنهم عليهم السلام اباهم على ذلك بل يدل على ان كل من فهمها يجوز
ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم
اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها
ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذا الجواب عما قد يتوهم انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون
الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن في معناه
الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض وعدم تفطنهم لاحتمال وجوده ولتمكنهم
عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يتوهم من ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل

الشبهة الاولى منهم

الشبهة الثانية منهم

الشبهة الثالثة منهم

طاهر

الشبهة الرابعة منهم

بالافراد الخفية واللوازم غير البينة التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال
غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون
ايات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه
والحاصل لا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف في الظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبطة
وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند اخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف
بما فهم منها ما يمكن فهمه من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا
لها ولاحتمال ارادتها ولزوم الفحص عنها فالجاهل والغافل معذوران وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان
ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه
لا يجري في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن
الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة
فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السيل ماء يوجب
الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المجوز في بلد في قول القائل بع
بالنقد ليس تصرفا في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد
الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ويمضمونه روايتان صحيحتان رواهما البزنطي
عن الرضا عليه السلام ومما ذكرناه تبين لك انه يحتاج في تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين
يستدعي امورا منها عدا ما هو خارج من التسليف وقد مرت الاشارة اليه منها ان لا يكون جريئا لا يقف في شيء ولا بليدا لا يتفطن
بالدقايق ويميل الى كل ما ظن حتى يتبين انه لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويبرئه ومع ذلك لا ينافي جواز تبدل الراي مع تجديد النظر
وان يكون فطنا حاذقا فيتفطن لما ورد عليه من المسائل الى مظانها ومآخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها
ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهدي الى سواء الطريق
ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يتعود بذلك فانه
ربما يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر فيستبعد لك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازلال الذهن واضلال الفكر
عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم
الفقه فترى ان بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فمع ذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لكثرة الاحتمال
وابطال الاستدلال ومنها ان لا يكون لجاجا يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد
يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله
من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك الشكو ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا وبحن رايناكثيرا من الطلاب
العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فلج ويكابر ويعاند ويلطم وربما
يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المذكورة الى مقتضى الحالة الاخرى المنكرة او
للعناد والخوف عن خمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي في حال الغضب وبل في حال كمال الرضا فان الجهل جبلة الانسان
والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تنبيه اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى

فالطغيان

مع

ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم ويمكن ترجيح العقلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم من ترجيح
على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد الا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه
التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل
واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره والشيخ احمد
المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرايط اصل الاجتهاد وعن السيد ره ايضا انه جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه
العلوم من المكملات والتحقيق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث الحصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق
بها ومباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي
كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى
العلوم الثلثة اذ لا يعرف ان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجبت العلم
بكون الكلام عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين
ومن خليفته او ضحت وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضة وهو ما عند المجتهد لكن ذلك نادر في اخبار
الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون
اول الشهر في ارض غير ما هو اول له في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط
ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم صم للرؤية وافطر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال
فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج اليه
معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرطيات لا بيان اطرافها
فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المبيح للفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان
الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع واغلبها للاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم
بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب والغبن
والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو وقع تشكيل العروس مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس
بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط
مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد علي عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان
يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يرتفع
به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو المقصد يحتاج الى صرف عامة
العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى المقصد مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف
العمر فيما لا يعنيه **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط
الايمان اشتراط اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا اتفق
صدق فتاويه على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بها وانه مع كفيه من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما
كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتماد بالحكم لا
من التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار غفلة واما العدالة فالظاهر انه لو فاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق
في الاستنباط والصدق نظرا الى ما كان يقول الشيخ في اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بساير الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع

المقلد الذي علم بكونه جامعاً للشرائط للافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين
وفيه اشكال وذهب العلامة في بعض كتبه الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصباً للفتوى
بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدراً ولا داعياً
الى نفسه ولا مدعياً ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطاً في نفسه او مغالطاً بل لا بد ان
يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال
في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانياً فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص
اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم جواز استفتاء غيره بل هكذا جواز وح فلا بد
من العلم بحصول الشرائط وبما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال و
للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يكن
ورتبتهم في العلم والصيانة ايضاً والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل التقليد ويقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم
شيئاً من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئاً من التجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو و
الصرف واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه وتحقيق المقام على ما استسنا عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل
والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم
وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في
نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى وان كان ما النظر الى بادي النظر هو
اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه لكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقاً للاصل ولزوم الحرج غالباً فان قلت
ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد ولا يرتفع الا بالعلم قلنا ان اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عن ظن اجتهاده
غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل
الا لمن علم كونه مجتهداً فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهو ذلك لا موضع النزاع ويدل عليه ايضاً ان اعتبار العلم يوجب
العسر والحرج غالباً وتظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك
البلد بعضهم يعتقد اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك
وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهداً مع
مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا
يعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام
قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال الناس واجتماع المسلمين
على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه تشبثاً لهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن غالباً الا ان يكون
ذلك على سبيل الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام
المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع فيقدم الاعلم واتفقوا في الفتوى فلا
اشكال ايضاً في التخيير وكذا لو اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال تحفظه وجملة منها في

بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم وبعضهم اورع
غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحوط لانه
بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثر منهم ساووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد الفتوى
والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب
فهو والا فلم يأت باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتين في المجتهد قياس مع الفارق
وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده [illegible] انما
هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتين للمجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق
فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلد اخر
فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا
نفي اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون
فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مال دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذه الحال وهذا
الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح ولكن هذا معنى حصول
الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى
الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول الميت
مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل
بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يدعى ان ذلك مما يدعى خروجه عن القياس و
الاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلابد ان يقول بالتخيير بين الاعلم وغيره في يكون حكم الله الواقعي بحسب ظنه احدهما بل
احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى
الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي يجوز العمل بالظن وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي
كالتقية الناشئة عن قرائن الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله
الواقعي يجوز العمل بظن من يتمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعي ام لا
فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح لان قولنا
حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان رجحانه في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم
الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع منا فهو الظن بحكم الله الواقعي وقد عرفت
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها
انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي
لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا ان
لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم
لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهدون في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ما يثبت اعلم ايضا
فنقول ان ترجيح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخرى لكان له وجه ولكنه فرض نادر ولا يتحقق الا في [illegible]

زمانا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى اماراته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا
اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم الا اذا كان معتقدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر
على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود
شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال انه خلافه الغرض في مطلبه حينما لا الظاهر ان تحصيل الظن الراجح انما هو بشرط هذه الاسباب
وفي هذه الحالة الامر وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل في وجوه ما يحتمل
ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد في الاسباب
في الواقع وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يثبت اوبا النسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فالقول بوجوب
تمكن قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع ما يظهر من غير واحد منها في نفسها يظهر بطلانها
من استنادهم في دعوتهم هذه الى انه اقرب الى ما ذكر وارجح وبعضه لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد
الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اكد واقرب استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد وكذا الدليل
العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل
بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط
حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع وغيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما دل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة
الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته بل الظاهر من دعوى الاجماع هو الاعلم
على الاطلاق لا الاعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم وورع من الاخر وان اختلفا وكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم
الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن
زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب التحمل
المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك
بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما حققناه اتفاقا **قانون** اختلفوا
في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة وماخذها فاذا نسيها
وجب عليه التكرار ومال الى الاول وقيل لا يجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة او
اطلاع على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي بالنظر الا
بقي النص وللثالث كون المسئلة مربوطة بالدليل بخلاف ما لم يتذكره ويظهر الدليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو
الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض حصل له بسبب التوارد
وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات تبدل راية في بعض المسائل الاصولية او شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب
ايضا وتساوي الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول
الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي ح يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب دفعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب
بالاستصحاب كاف واصالة عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار
ونزيد هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء
القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء حين تنجس بملاقاة القطرة من البول عن فيه وناولة
لحيته وان كان انشاء بالمعطوف والحكم هو الالزام خاصا او اطلاقا خاصا في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع

١٤٧

في الخصوص بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو ان كل ما كان مثل
هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم من الحاكم العالم
في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء الحكم الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقول المرتهن بحكم
لربنا المتصرف في كذا لك او بقول للمرأة تزوجي بفلان وكان تزويجها منعه لعشرة ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة
المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كانوا موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى
ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم حكاية
هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او
صغر ونحو ذلك كان واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة منصوبة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة
فيهما مثال الاول ان يدعي احد مالا في يد حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم
باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو جواز الدها ويعتقد هي مو... لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل
كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر متعسفا او برخصة لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة او
الاشكال فيها بل وعدم علمها بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسئل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزويجهما بعد
ما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة
بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظ من تقييد الحكم برفع الخصومة
وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد وعلى
ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير مطلقا
فيما لم يتفطن صاحب المال للخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير مورد النزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل
اللهم الا ان يق المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع خصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك
للحكم بالقواعد وكل القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن الغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف
ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم انما هو حكم لا يصدر الا من مجتهد ولا
الا اذا صدر عنه لا ان كلما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا كونه
مميزا ماهيته نعم اذا قطع كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك
وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها بالجزء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة
الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم نجد
اليه احدا ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحد ومما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما اذا لم يدع
على الزاني والشارب احد يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه
والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكل استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والزانية والزاني الاية والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكل يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا
انه متعلق بالمعاد لا بالتقييد للمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكل تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه
فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واختار في س وجه في المدارك استنادا
الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه لانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك والرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى

ثم ربما يتمثل الحاكم الاحياء
من الله تعالى فيها او
الظهار انشا
صح

من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانها تتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة اللبية
ولا بد ان يعلم حال موارده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان
يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر
ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن قطع الشارع حكم بان يحكم
الحاكم ان هذا اليوم يوم فطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط
بالخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم وانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر
ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر
حكم وحكمه باللزوم وعدمه حكم اخر ولادخال الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في
التصديق والتكذيب في الموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات اوضح وقصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة
والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد باعتبار انه
من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بصحيح النائب اذا ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة
حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم
مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا
القدح نجس لمن يقلده بقلده اذا راى كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقول من
بنجاسة الخمر وقلد من راى طهارتها يجوز استعماله وما لو حكم بان الاخر هذا الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا
يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر وهذا الجلد خمر او
هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وسيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى
عدم النقض لزوم الحكم وترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك مما يوهن الحكم القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح
الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بان النزاع في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم فان الحكم ام اقسام الحكم اما يتحقق باختيار احد
الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المراضعة والباكرة ونحوهما ولو كان بدون نزاع وتعدد
مخاصمة بالفعل واما اجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق
شرعا بزعمه كتملك المدعي لما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق دفع الدعوى
مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه
في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول
المفتي في المسئلة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود
والايقاعات فانما يحصل بين الاثنين غالبا فلها جنبتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول
فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل في الاستمرار وان
كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى الترافع ودفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات
اما ان يلاحظ يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مخالفين او مقلدين لمجتهدين
مخالفين فلنمثل هناك لتنقيح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولها صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهد يقول بالخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رأيه في الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة

الثالث ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ايضا في صحة ما وافق راي المجتهد وبطلان
ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابع ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلد لمجتهد اخر مخالف له او يكونان مجتهدين مختلفي
الراي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد كما هو الظاهر وحكمهما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لرجل على حدة
او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما فيحكم
له وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض تولي مجتهد في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد
عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا
فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا
او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا او سيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات بامر الحاكم
اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض
من مجتهد اخر فيتسلسل وينتقض مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه وربما يدل عليه الاستصحاب ونفي العسر
والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فلم يحتج لجعله
كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان يطلبه على فتوى مجتهد والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالفه
رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين مستذكرين وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل
والذي يقطع به انهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان
اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس وعدم استحقاق المجتهد للتقليد واما
قبل العمل فيجوز العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكان بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او بدل مجتهده
بمجتهد اخر مخالفه واما المفتون فيجوز لكل مجتهد النظر على ما رآه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في القواعد
بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضيها عن المفتين
ولا من المستفتين اما من المفتين فظاهر واما من المستفتين فلان للمستفتي ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما جواز نقض
الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس وتغييرها من الحال فظاهر فيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها
ما يسئل الاستمرار ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يسئل فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل
الفتوى في نجاسة الماء القليل الملاقي وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان
فرضنا ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد وقبل خصومتهما
وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على الفتوى هذا واجراء الحكم عليها مما يسئل الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما
دائما او الى اجل امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة
او هبتها وحصول الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ثم يثبت ذلك في ابن وجاز ان يجدد الراي من [illegible]
وكان الحكم بجواز رضاع نكاح المرتضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكان بيع البيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع ادوات
ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عدة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكما لا يخفى ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم
جواز مخالفته في الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان ينتظم امر
دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه
رخصه ان يبني امر معاشه ومعاده على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الخصومة

للمستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة الدائمة وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه منافٍ لاتباع الظن
ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد بسبب تغير رأي مجتهده حتى
يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذا الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب
المعاملة والنكاح فلا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل
الملاقي للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمل فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسته وقد خامر
ووقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدمه حتى
اذا تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام له ولكن
حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف
الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف
باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود
فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة
القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا ينبغي تفريع
حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير رأي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او برخصته
على متابعة الفتوى وبجواز نقضه وفسخه اذا تجدد رأي المجتهد ومات وجاء مجتهد اخر بخلافه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل
الحاكم او رخصته الخاصة وكل عقد لعارفة بالمخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق
حكم الحاكم ايضا وكذا في المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه او لا ثم تغير رأيه ورآها حراما قالوا يحرم عليه الا ان يلحقه
حكم حاكم وبعضهم حرم مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل
العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذلك
يختص بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم
التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل
على الفتوى يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على جواز النقض في الفتوى
بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع
ان التحقيق ان الرأي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج
الحاصل على النهج المشروع للمكلف بحيث وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل
ان هذا جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعهما مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما
يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في المعاملة التي حللها او لا وبنى عليها نفسها وحرمها
فهو وهم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول بامكانه و
قلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان
الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان
يقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ المذكور

ومن توابع العقد الصحيح والمعوض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين
التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من رأس فمع انه ليس نقض حقيقي بل ليس تغيير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا اليها
لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحل المستلزم لحل الاستدامة ولا يمكن
القول بلزوم الاطلاق والتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من ثبوت الرضاع السابق ولم يقل
به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون من
هب اعز هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوضح معرفتهم هو ذلك انما هو العمل
بفتوى مجتهدهم في العبادات او المعاملات او لاربابها المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان
يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او بمباشرته او بمراجعته لو سلمنا ان بمحض ذلك يتحقق الحكم وان لم
يحصل الخصام بالفعل والا فليستعمل لفسخ مناكحاته ومعاملاته ويتبدل لحال الامر بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدله بآخر ثم يفسخ
بسبب تغير الرأي او التجدد لتصحيحه ثانيا برأي آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع
قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد من جميع
معاملاته التي فعل وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد آخر ليمضيه او ليفسخه والحاصل ان كلما دل على جواز العمل
برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما
ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثل ما اختلف العلماء في بعض مسائل الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز
النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد
يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن فيه بالخصوص كله
او بمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفاية هذا مطلقا في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى جواز ان
امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى
امضائه ترتيب آثاره عليه من جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن
الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه بل يحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه
لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وانفاذه معناه حكم بترتيب آثاره عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين
المتخاصمين فكما ان معنى عدم الطلاق عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتيب آثاره عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد اكل
من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الرأي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون
المال له وكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كل في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل
يندفع العسر بادعاء المرأة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة
فان قيل عدم العلم بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل
لا عند هذا المجتهد فيما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحيح بان كلما
كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق في سائر المسلمين في كل عصر ومصر لكن
بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتيب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم
على غير طبق ما يصح عند ذلك المعتقد بحمل فعل كل مسلم على الصحيح مع كون اغلب الاشياء المختلفة الوجوه كثرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها
صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل المخالفة احتمالا او وقع من المعاملة للماهوي هذا الذي يحملها على الصحة

ومع ذلك لا يلتفتون ان فرض العلماء احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوج والمزوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجية بالكره او تزوجت بعد وجها بعد ثلث او ذهب بها او مع رضاعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزها او النكاح على شرط النكاح بسبب ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتيب آثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتيب الآثار عند الحامل وعدم التفحص من ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل الا ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب لدعوى ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك ثم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافيات الحاصلة فيه وسيما وكل واحد من ابواب الفقه مستتبعة للخلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول الخلاف في كثير من جهة الالفاظ والصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا هل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند عدلين عدلين بشيء من مجرى صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج في اجراء الصيغة ام لا وهل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج والوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل يقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل وغيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات كثيرة وان كان خلعيا فهل يتحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعلوم ام لا او على الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدونهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بعينه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما هو يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاءها ثانيا جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على الرأي الاول اصلا وقول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي لا تجدد رأي وتغيره يعني ان رأى لزوم ابطال آثار الرأي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من رأسه فهو كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يقول ان الرأي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه قراءتها في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد منه للآجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى الحرفة استحالة ثم تجدد الرأي وتغير المجتهد فهل يجب تغير تبديله ام لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط في ذلك هو تبعيد الجسد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام او لا يبعد التفصيل بانه لا يجب النزع ويجب الاجتناب وشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما

لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرناه في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر و
الحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع عدم
ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى وانتفاء العسر والحرج في
ذلك عن المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي
مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنى في المسائل الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف
بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله باخر من افتاء مجتهد فيشكل ذلك باطلاق الحكم بجواز النقض في
ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه ونذكر المقام في بيان حال تجدد الراي وحصول الراي المخالف بين الرايين وبيان الصور
التي يحصل المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي تتصور فيها تخالف الرايين مع قطع النظر عن
المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد البالغة لنفسه بدون اذن
الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق انه يبنى على الراي الثاني فيحرم عليه وجه قالوا الا ان يحقه
حكم حاكم ومثل ذلك لغلا يجزم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا الا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم و
لم يحقق به حكم الحاكم لفقد الدليل عليه غاية ما يدل عليه الدليل حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه
على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة ينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز
نكاحها من باب عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت
الرضاع السابق المثبت للحرمة على الاظهر لظهور فساده من راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراي فجاز لها التزويج بغيره فاذا
تزوجت بالغير ثم تجدد رايه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الراي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها
وان كان في حبال الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من جواز العقد عليه بعد المتجدد الراي ولم ينفسخ العقد الاول الا بتجدد الراي
ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج الى عقد جديد فهل جاز اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل
الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو تم كما اشرنا ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا
لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو تم لو جوز الخلاف فيه وان كان هو لزوم
التسلسل وعدم الاستقرار ولولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لراي نفسه ايضا ويو. كذا الكلام في
المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير راي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل
الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا قلده
والظاهر انه يجوز له ان يبنى على صحة ما حصل بفعلهما وترتب الاثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد
ذلك المجتهد اذا اتبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر والاظهر عدم جواز
ايضا حمل الفعل على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما
فيمن كان له مقلدا سيما في المسئلة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال
في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية في
الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كان مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل والجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو
جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة في

[illegible]

تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليهما فاذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد
المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم
الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يرجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليف
الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة اثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي كما كان قولنا
بقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني على الاعتماد على ما هو حجة
عنده من فتوى والده العامي وغيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم
والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد
الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زمان مع عدم اخذها
عن المجتهد وان وافق راي المجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تزوج المراة من ارضعها بعشر رضعات مثلا
دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع
عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا سائر المعاملات ومحض توافق ذلك لراي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا
يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد بدون
التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع ولم
يخف هذا الاخفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة لمن كان كذلك ولكن لم يكن جاهلا
بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي
اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال
في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه لا يجب ان يترتب عليه حكم
شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع
فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة
المجتهد في ترتيب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذ من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب
الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب في الامتثال فيها وهو
لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو تزوج احد بنت امه التي ارضعته مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او علم
العقب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمعه المجتهد الذي رايه موافق لذلك لا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليه احكامهما غاية
الامر كونه متجريا عليه بدون الاخذ من المجتهد في النهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما يتعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما
سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه اما الان حصول التردد في الايقاع سيما
في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والعقد الثابت من الشرع
هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيها ايضا واما المتفطن المستشعر
فلم يعلم دخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من
دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيه والكلام السابق فنقول
ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد
او تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له

ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية
على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها للمقلد مساهما
وجمعا بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضي الطرفين ولم يقع بينهما منازعة
اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان
ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة تكون باطلة فلم يحضرني ما يدل على بطلان ما نحن فيه مثل ما وافق من المعاملة على طبق
واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد
لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال فساد تخالف الاراء في الفتوى واما بيان
حال الحكم وجواز النقض به فنقول ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى الا فيما لم يظهر بطلانه وسواء
اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اوله ما
العقد ما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على
عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا
ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم بتبعيته ما اذا
تخالف البكر والولي كانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما فلا
المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيكون نكاحها ويلزم الولي بالسكوت
وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فتقدم الكلام فيه و
الغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظ وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون
العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر
المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض فيما هو ... اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى
فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى انما هو اذا لم يخالف قطعيا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال
السيد عميد الدين لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا
قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان
حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره نقضه ويبطله هو ذلك اعني المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي
وكان من الاجتهاديات بالاجتهاد فانه ليس بظهور البطلان مط اذ ربما يتغير راي المجتهد بحصول الترجيح للراي الاخر مع انه لا يظهر بطلان له
الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين المحققين في كتابه وجعل معتمدا
ذلك القاعدة الدالة عليه هو مخالفته ما لو فرض الاطلاع عليه لتبعه من الادلة لزوال عند الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا
مخالفة رواية لم يعثر عليها لا لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن ولا لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا
لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في
الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدق الفرق بينهما في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اعتبار التخصيص على [illegible]
او بالعكس وهكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل غاية الامر انه تغير رايه لكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود
فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي ونحو ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى

ذلك مثل كلام الشهيد في شرح حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل بهم لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب
او المتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض فيه الاخبار
وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في لك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير
الثلثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفة لا
يستلزم البطلان وعلى ما نزله عليه المحقق الاردبيلي ره يندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان
ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان الظاهر عدم الفرق بين الحكم والفتوى
في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع فترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي
قدمناه وفيما تعين في موضع اخر وفيما لم ينافيها ابتنيه الفتوى من الاحكام الملزومة لا استمرار بها وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق
عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يتم تميز
الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق
الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ره ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير واضحة ماخذ
المرام وغير منقحة وقد ذكرنا لك ما ادى اليه النظر القاصر ونرجو العفو عن الزلل من الله الغافر

قانون اذا عمل العامي
بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤلف موافق والمخالف ولعل وجهه
ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد تختلف دواعي المقلدين
اما فانا نعم ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على المختار لاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع و
الاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهوره مما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص بالخارج واما في غير تلك
المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يثمر وفيما لو الزم المقلد
تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها
انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه

قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه
من دون ان يحكي عنه الحق العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن علم وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق
بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فجوزه في الثاني دون الاول والكل ضعيف

قانون لا يشترط مشافهة المفتي في العمل
بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي و
بلزوم الحرج العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع من التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي والائمة في زمنهم ولزوم
العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك
صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل
بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في
كرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها ما اختاره صاحب
لم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاستفتاء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز
تقليد الميت لهم حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج

[illegible]

الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال ذلك في زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت
جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار
الاحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان حجية اثبات اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن
المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور واذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع
القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفناها بملاحظة احوال السلف فنا هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين
او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة ثم عدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعيف بالشهرة
او اغتباطا مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما
يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج التعارض ليس الا اعتمادا باخبار
الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيرد لكونها احادا وان
كان حصول الظن وهو المقصود كذلك الحال حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذي
بغاية ضعيف ولا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وعموم معارضاتها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد ممن مسائل
الفقه جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يحصل القطع ببعض اجزاء
المسئلة وقطعيته تمامها كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس وقطعية نتيجتها فالحق انّا نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل
العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين
امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي و
البرهان القطعي لا يقبل التخصيص ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادة الظن بملاحظة طريقة
الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعدما ثبت بالبديهة حرمته ومنع
الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد
نهينا عن بعضها كالقياس حتى نجانا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع
بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف اين ما هو مورد الاجماع والقطع من
جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به ان كان يعرف ففي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وتحوي
الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز موردا وزال الحرام فلا فائدة في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتدبّر
حتى تعرف الفرق وحال المجتهد واما العامي فانما نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي ومقتضى النص والدليل مثل قولهم لابان بن تغلب افت
ولغيرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع والبداهة على الاشتراك في التكليف او من
جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما
لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل منه العلم للمقلد ولا
الظن الا من جهة التقليد سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غالبا
هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما
يحكم بلزوم رجوع الى العالم بالحكم وح فانما نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اهل المسئلة
وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل البراءة المسئلة التنبيه في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا
في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيرها من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امره او بو

الضعاف

تعارضهما

هذا

العامي فهو تكليفه ولا يواخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فحينئذ فهو مكلف بتقليد من بين العلماء فاذا لم
يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمنكر والنظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك فيلزمه
التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذا بين الاصوليين والاخباريين مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده ورجح
في نظره ان يقول هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون بكون كل واحد منهما حكم الله في نفس الامر عاما والحياة
بمجردها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر وهو ما قاله الحي وكذا الاعلمية اذا لم يتحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار
هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر ح فرجوعه الى فهم ذلك
وغيره من مسائل الكلامية ومقاصده الاصولية لكن لا دليل على لزوم التقليد فيهما وليس مما به متابعة العلماء نعم لو ظهر له بقبول امر العلماء
بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه خلاف ما فهم فهو مكلف به ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لهم لذلك العالم والحاصل
ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بعينه قبل تعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا
العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في
ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله نعم للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالنقا
والتحقيق فكيف يجب ويجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل
ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايض هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور
دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي
البحث فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا
فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه
بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم ذكرها بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ثم المسائل
ويشبه انه يكون منشا حدوث والتكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض اسئلة الاهم الاثنى عشرية المنافي
لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل
بالدليل الذي ذكرناه بخصوصه ورابعا انا نقول يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد
فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا لم يحصل الظن بعدم جواز تقليد الميت
في الاصول فكيف يحصل الظن بفتويه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى
محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة اتقانه وبخاصة ماخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض
عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما تابع للماخذ فان اقول بعدم جواز
تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري
فيؤل الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول بان الحكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة
الاحياء لا الموتى لانه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت ففيهما مقامان من الكلام
لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل المقلد في كل من المقامين ظنا فعليك الترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في
الحكم الظاهري بسبب ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع بحكم

بحكم

بحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار
دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف
عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم
حجيتها دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها
اكثر في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن
المعلوم الحجية الا ان الشرع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط افادتها فكان الشرع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل
من الخبر لانه وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات
المنقولة حتى يقال انه صريح في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناط في الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن
وان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ابدا غير واضح لما مر واوضحناه هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما
دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه
ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم خروجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت القدر
المعين وندفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل
حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجمالي غير معلوم ولا متعين انه
اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصوليين والاخباريين ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب
حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه
الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اخبارا واحدا مذكورات هناك ايضا الا بالظن
والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما حرم العمل بالظن ... لا ... الظن بل لا ريب ... مع التصريح باستثناء بعض افرادها فانا
قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرهما ونظن ان حكم الله في حقنا ترك
العمل بغيرهما فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظرا الى ما يقوله
المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غيرهما علم يقينا جوازه
هو ما نكره ومنه النظر فرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر
فتدبر بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق الحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول والخبر الواحد وغيرهما
ايضا والتحقيق عدم جواز التمسك في ترجيحها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غاية ما فيها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى الادلة
المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله تعالى فكيف يصح القول بان جميع المظنونات حكم الله في نفس الامر وهو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنونات حكم
الله في نفس الامر وهو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام وفرض كونه من ...
فتفهم وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن من حيث انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس محض
الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج حتى يقال باندفاعه بما بالحي لانه مع انه لا يتم من طرف
المنع بل هو ... ان يجوزه اذا لم يوجد حي مع ان المطلب العموم ويرد عليه ... الاستدلال انما هو لابطال حق الاجتهاد هنا على العموم وردا على
فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في
على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان
طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز وهو خلافه ومن جميع ما ذكرنا ظهر حال

تقليد

مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال الثمر في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو موجب للنقص والوبال ثم انه
لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصالة حرمة العمل بالظن كما قد يتخيل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب
جواز العمل بالظن كما ان المجتهد يحصل من الامارات الفقهية ظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمجتهد والمقلد
بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقي
الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه
ظن وعلى فرض تسليم حصول الظن منهما ففي لزوم المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد غافلا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من
تقليد ذلك الميت وكذلك الكلام في سائر مسائل الكلامية من توابع اصول الدين التي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد
اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لتركه هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن
بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم كالا انه اقوى الامارتين كما هو الاجماع
المنقول في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت فدل على الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد
والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد الميت المجتهد للمجتهد الحي كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا
كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصوره وفتنته وقلة ذكائه
فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فيخصص الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك لكن الكلام في وجوب الرجوع التنبيه على
ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية ليس بينها
وبين نتائجها لزوم عقلي عند اهل العقل لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد
الموت فينتفي الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه ولا نمنع امتناع
بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له او زوال
الظن وحصول اليقين باحد الطرفين وبقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه النابع
المقترن بزمن عدم العلم بالمزيل حال الحياة مع ان مقتضى بعض جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم
الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حياته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يتم
الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد له كان جواز
التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه
وفيه انه لا بد ثم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول آحاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم ولذلك
نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الجواب بعضه ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفتهما في
الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة الطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها
ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخر وهو غير متيسر في الاموات وفيه مع ان التغير ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدة وفتاويهم
انما يتم فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها و
ذكرنا منها ان صاحب المعالم قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها
والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد

ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا لا سيما المقلد لمجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكل من يشاركه في العصر القادر على
الاخذ عنه بالرواية فكانه زاده بقول اهل الاصول لنا التعويض الى العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير
النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كل قول لا في المسئلة اجتهادية فيه ما عرفته وانه ان هذه المسئلة من توابع المسائل
الكلامية يجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر من اراد معرفته وفيه الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم
ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة خصوص شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة
فرعية فغاية الكلام على القول بعدم التجزيه واما على القول به فمجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل
بالجواز ان كان مجتهدا الى اخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتويه فيه ما دور فيه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه
المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور ولتوقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية
مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله ره الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد
حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وصول مجتهد حي لها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون
على قولهم قوله ره لما يظهر من اتفاق علمائنا الى اخره قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن
للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فيكفيه الظن الحاصل بالاجماع المنقول على عدم جواز تقليد الميت كما مر نظيره تمام
التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض الاجماع التعبدي في تقليد المجتهد كما يتوهم ان المقلد لا
يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يحسبه حسنا الا ان العمل بما يعلو انه حكم الله في
حقه الا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما
اراد الله منه في كل واقعة وقد نشا على هذا المعنى من الفطام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه ابوه هو
نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكان يترقى على هذا الحال ويتبدل معلمه بمعلم انه اعلم من الاول الى ان يصل الى
حد تقليد المجتهد فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا نضايق في قولك انه غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل
له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي والميت وسوق يحصر ظنه في شخص واختار احد الظنون
المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس بتقليد الميت عينا فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان لم
يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ زكي الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه
قال والاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى
الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجد
تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب الاخذة
المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه يمكنك في تقليد الاعلم وغيره تعرف
حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله وانه احد الامور المتساوية بنسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بتعيين
الظني انه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم
الله منحصرا او في واحد المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم انه لا يفتي
الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة باللزوم
للملزومات كالضدين ومن يشابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعلم بالعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او

مبنا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذجل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليهما الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب
احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم
بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف
ناشيا عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات المامور بها بينها فالترجيح انما يصدر
من راى المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر
عند بعضهم هو خفي عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل **تنبيه**
اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما فرع عدم الجواز على القول
بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى ايضا ولا
يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي
امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ يكفي كونها على الحق ولو
بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان لله في كل عصر حجة يبين لهم ما
يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية
والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لتوصيل تبليغ الاحكام والشرايع التي بعثت اليهم الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر
بحيث لم يحتج منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغها اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو
المشاهد في حال نبينا محمد صلى الله عليه وآله اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفة
في الاماكن القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدارهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذا
لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يبلغهم ويعرفونهم
على ذلك كما اشار اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلو وجب الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما
جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فربما لا يتمكن كثير من المكلفين على الرواية
عن الموتى ايضا ولا على درك مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال
المذكور ايضا فمقتضى سنة الله مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو عليه امر من الله سواء
كان بالعين المصطلح او باعتقاد المكلف انه بالظن به من باب الظن هو الجزم من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ان
قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما بالعين او من جهة كونه احد الظنون واما الرجوع والعمل بالاحتياط فلم يقم عليه
حجة كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند المقلد من حيث هو مقلد دون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها
كلامية ولا عند المجتهد الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلمون به نفوسهم لما ابيناه بل تكليفهم اولا
يتركوا المجموع المحتمل فانه يقطعوا ويظنون ان التكليف لا يتجاوز عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي
او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او عن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك
اذ لو كان واجبا تمكن الكل عن ذلك لتسلط كما عرفت والمقدم مثله فالشارح في بيان تكليف غير المتمكنين وقد عرفت الاحتياط
غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكثر ومن ذلك يظهر الجواب عما يتوهم تجويز تقليد
الميت فيلزم خلو العصر عن المجتهد الحي يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاجماع
يرد على القول بجوازه ح ايضا من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية

ستح

غالبا ان الوجوب الكفائي انما يتم مع الامكان ويجوز القول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه
ان قصر طبقة من المكلفين فان عدم المجتهد فلا يبحث للطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه
هو الكلام في غيبة الامام عم بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى فانّا كما يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم جهوزهم
للظهور ومعرفته اما هم انه اذا ظهر لا يعتنونه من جهة سوء سرائرهم وخبث اعتقادهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف
ومن ذلك يظهر الجواب عما يتوهم ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي
انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في
جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان خصول الاجتهاد امر تدريجي والتيسر
بدفعي فعند الاحتياج في ان من الاوان لا يتمكن رفع وجوبه لتدارك الحوائج المرتبة والتقاعد منه يوجب التعطيل عند نزول
الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز
تقليد الميت في الاحكام مطـ **خاتمة** في التعارض والتعادل والتراجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة
عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع
على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو
مقتضى التقية مرة وعلى ما هو من الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين
اطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران
القطعيان وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل
بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا
العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولي الارحام بعضهم اولى ببعض وهو
صريح العلامة وغيره فقد يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين
على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع
احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما يستفيد اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما
بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة
الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا
لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة
الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل
منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكم
متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما
بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى
مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون
الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما تام دليل على طبقة وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل
باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص
والتفتيش عن القرائن والامارات اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر

[illegible]

من كل من الدليلين كما في صلوة الغادية فانما اوجبا السائل كما اوتي احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام
والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التنبيه في الفرق
انه اذا قامت على معنى الظاهر خلاف في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن
كان هناك خبر اخر بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب فيه على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا
اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب لكن كان هناك خبر اخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين فلم يلزم
ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقرائة عند سماع صوت قاري القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا فحينئذ نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله يعني في القرائة خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية
فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القرائة خلف الامام فيجوز التكلم والقرائة في غير خلف الامام عند قرائة القرآن وان كان
مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف
الظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان بل هذا تشريع وتبديل بما يوجب حجية الدليل الشرعي واسناد الاخذ
بما لم يعلم من الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه
في حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل
يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان كان بنائهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد
من الاخبار فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك
ولم يحكموا بالجمع بينهما لكن جمعا بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم
قالوا ان الاختلاف منا وانا فعلناه وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار احدهما
ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فغاية ما عليه التاويل بل هو ليس من باب
الجمع بين الدليلين غالبا بل هو بعد ملاحظة المرجحات ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بالاحتمال في الراجح لما ذكره في اول التهذيب
من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير
المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية
ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم
مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس
المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك يوجب تفهيم معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول
عليه بالادلة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلامة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى
واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه
حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا بأس
من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع بين الدليلين
مهما امكن اولى من طرح احدهما المذكور من تعميم الوفاق وان ارادوا ولو بقرينة في غير ذلك ايضا ووجوب تخالط التاويل في احد
واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احدهما عاما مطلقا والاخر
خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص اذا كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص الخاص المخالف
للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص في تلك المواضع ويردون رواية من غير اهل الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز

التمتع بامرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى حجة قوية فوقية تكسر سورة العام
كما في المثال الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على تمام
كل مفهومه والدلالة على كل مفهوم اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما
وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترضه العلامة في النهاية على ما نقل عنه
بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة
في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر فيه بعضهم
بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين
فلا وهو كما ترى فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر مما في هذا
النظر مما قدمناه وتحقيق المقام ان التعارض بين العمل بالدليلين خروج عن كلام الشارع واستعمال العام على حقيقتهما وعدم
قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مبينا لا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في الاخذ
لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما اوردنا عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد
بعد ذكر ما نقلناه عنه في التعارض لو دار الجمع بين الدليلين بما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ما في يد رجلين
بينهما نابتة على ذي اليد على السواء ولم يكن بيد احدهما عليها والتحقيق ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وانتفائه
وتعادلهما وكيف كان فيمكن المناقشة في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او
ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دخولها يشمل خروجها اعم من الحقيقة والاعتبارية كما حقق في محله ويمكن استناده
الى التعارض والتساقط والتحالف فيصح بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ويمكن
دفع الاشكال بان في وجه التنصيف والعمل وجه الدليلين ان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان
الاستيعاب فيجب بمقتضى جميع الموارد فالفعل المسلم مما يثبت بيد ان عليهما على السوية فانه والملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى
حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى ولا يزيد على الملكية بحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر محكم بالشركة اذ هو مقتضى تنوير البينة
على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل يحتاج الى قرينة
مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم
خصوص احدهما على عموم الاخر اولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة
في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت بعمومه وقوله ص فيما عداه وقوله
افضل صلوة المرأة في بيتها الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام او مسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة
اخفاء البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين في الشرف المقتضي
لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا
الى الاول بمعنى صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة و
عموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح ويقع مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين انه في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة
الرواية الاولى على استحباب ايقاعها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بالخارج
وحمل قوله ص صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو حكمة اخفاء الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة على انه

اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احدهما العام من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وبتخصيص العام الاخر
وهو صلوة في مسجد بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور وتظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل
الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكرها الخبر بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب و
الشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني في بعض
تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فرعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فالظاهر تعارضهما
كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك
وجزم الامدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد لكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه
وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مراده من الجمع بين الدليلين
هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيفما اتفق
ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل
فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب
التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يبقى ان التعارض وعدم امكان العمل على مقتضى
الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان
اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين
من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع
ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤها راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل
منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا تضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما
نقل الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو
انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد الا انه يشترط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بينا
سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان تعارض الظاهر فيهما هل هو
واقع او هو كذلك في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون الغارون عن التحقيق ثم
ان التعارض بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه
الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما
والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد
ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منها بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا
منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف
النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الكلمة العملية
الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة ومواضع شتى نوع تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه
ووقوعه عقلا لحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فتواتره يدل على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر
والاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر عادلان متساويان في العدالة والثقة والصدق
بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وح تعادل الامارتين قد يكون في المسئلة لحديثين متساويين دل احدهما على وجوب

وارد … صح

والاخرى على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين
والبينتين المتساويتين وايض قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر
بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا للتنافي فيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين
منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه لانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا نختار
تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت في الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم
الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها الامام وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع تخالفهما
في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد مخير في العمل باي
الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع
الخصومات لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم
انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان بمعنيهما في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد وكذلك
الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور
التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران
الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها قبالا للتعريف
الذي ذكرنا لبس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدأ الاشتقاق فيهما
ايض مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث خبر الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم
كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ
المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم
للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايض ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجه ان
مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحد الامارتين يجب تقديمها لانه يلزم
ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايض اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات
والتالي بط فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات
تتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار ونحن ايض نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان
الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل
من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى
كما يظهر من العلامة في التهذيب حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل الطبقة واتصافها
في سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه هيهنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل الطبقة فيرجح ما رواته
اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني قلة الوسائط
وهو الذي يسمى بعلو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو
واضح وعارضه العلامة في النهاية بان الندور والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم لو لم نعلم ادراك كل من الوسائط للآ

وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه مما يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يشتبه عليهما واما فيما علم فيه الحال وادرك كل
منهما الآخر فوقع التشاجر في رواية عن فلان وجه الثالث ترجيح رواية احدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل
الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ونحوها ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارده ووروده ومناسبة حال
المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب معنى الحديث وكل سائر الصفات المذكورة يوجب الظن
بالصدق وعدم الغفلة ويحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس للمقلد فيه قبل
المجتهد بل لا اذا جعلناها من باب الامارة للمقلد كامارات المجتهد ودعوى عدم الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة
بسبب تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر وامثالها ثم مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر كما يقدم رواية ابي رافع ان
النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا كون احدهما قريبا منه والآخر
احدهما مشافها للمروي عنه دون الآخر وكذا كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد
الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر واما الترجيح بحسب المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى ونسبه
الشيخ بالمعنى بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة
ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل الثاني تقديم المقروء من الشيخ على المقروء عليه الثالث تقديم المتأكد الدلالة على غيره كما كان
من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من جهة اخرى مثل تاكيد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر
وان لم تفعل فهذه الله خالفت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر ويكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر
بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر
بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون
بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للتنصيص والظهور وهذا لا ينافي قولهم بان التخصيص
جمع بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص يمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام
فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام بحصر الامر في ابقاء
الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة
التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع
الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهه ان الامام عليه السلام افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن
بالصدور والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية ودعاء
وبعض كلماتهم الآخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل ربما يوجب القطع والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع
انهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان
والظن به الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الآخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح
بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر ولا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احد
المعاضدات اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان
الائمة عليهم السلام وتمكنهم من تمييز معاني الاخبار ان بعد المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والآخر موافقا
للمتأخرين ويتعارض الجهتان بان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون
المتأخرين اكثر تفحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وجزمهم مع ذلك بخلافهم يورث الظن باصابتهم

ولكل وجه وبتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل في كل مقام فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية التي عشر
على اخفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان في ذلك ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم
لاجل قرينة خفية على المتاخرين ولا بد من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والتتبع
كما ان الاجماع ينقسم الى القطعي والظني لاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى
العشرة والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته
وبين الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد
فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم اولا بالناقل ففائدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر ولو وقع حكمه كما قد
فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر في محله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون
تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف
لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان
العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول
بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فلبس كل الثاني بانه مع انه معارض بان في ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ ولكن ليس كذلك والتحقيق انا ما علم فيه التاريخ من
كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا
عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة فان مع قطع النظر عن عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطا في احدهما
او التقية فلو كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء
علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة
فرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد تشير اليه روايات كثيرة وكذلك ما يوافق الرواية لجميعهم والذي يعاصره من
الامام المروي عنه او يعاشره ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكانت التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من
ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار العامة اهل الكوفة في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى ابي
حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى
الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم
في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الحديث على ذلك وقرينة
خارجية ومناسبة لحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد
الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية ومما يوجب الظن بالصحة كثيرة بعد رجح اكثرها فيما ذكرنا
وتقدم الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة
رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس ينبغي السند بحسب اصطلاح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد فان بينهما
ورجحانا كثيرة لم يذكرها العلماء مع انه في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد ان ننبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد
ذكر العلامة المجلسي رحمه الله كلاما في بعضه لا باس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعدما حقق ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة
الحديث لوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله

مصطلح
ذر

وفيهم الثاني ان الفضل المعروف عنده ما الكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة توثيق بغير تبيينه ولذا اكتفى به في كثير
من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الجزء ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصول الاربعمائة عندنا
بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا
سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعيف او مجهول لذلك فكذا هؤلاء الاكابر
من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شائع نافع
ان تنبهت له ظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بتتبع تمام
الاخبار وتتبع سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند
الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيرهما من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن محبوب
مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث
ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضع ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون
هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب او يضم سندا او اسانيد اخر اليه وترى لهم اسانيد صحاحا في خبر يذكرونها
في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب
عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد
في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان يذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه
متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون
الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى
القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة
كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين
يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن
الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس سره فعل مثل
ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء
المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد
رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتاب من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر
صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ رحمه الله ذكر
في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلاثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من
اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن
الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله
ضريحهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند
صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار
التي لم يصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا
اكثر مما اوردنا واضعاف ما ذكرنا بتتبع البصير ونبذت تعسفات المتعسفين وتأويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة

هذا الباب ولا نحتاج بعد ذلك الى تكلف ما في الاخبار ويبين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه
ثم اعلم ان هيهنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وتوجيهها يبلغ ثلثين او يقرب اربعين على
ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه وفي بعضها وسنتهم
ايضا بل وفي كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض
على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير والامر بدون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف الى
حتى تلقى من اخبره وانه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد
الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف
يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا
فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما و
اصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على
صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
الى الله نعم قال رسول الله صلعم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين وقد رويهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب
والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين موافقا للعامة يو
يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم و
قضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت
الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما
خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال ع اذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما
فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلام العوالي وانت خبير بان العمل على
هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي والاجماع كما في رواية ابن حنظلة ثم تبعه
على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها
العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن
الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الاحاد وقد مر ان حجية
اخبار الاحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل به الظن ومن جهة
انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبعدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد ثم نقول ان كان الدليل على حجيتها

هو ان ظن المجتهد فلابد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل من الظن منها و من ترجيح صحتها و موافقتها للحق في نظر المجتهد سواء
وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه
ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل
من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب
على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية
ورأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل
العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب فحينئذ لو اعتمدنا على ظننا هذا باوفقية ما او
مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر واجعلنا مختارنا في المسئلة الاصولية ترجيحا للمراد
على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلابد ان نترك الظن الاول لهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا
ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن
الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق
للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة الفقهية
فلابد ان يتامل في علاج المتعارضين ويلاحظ الاخبار الواردة فيه ويعمل بمقتضاها والتامل فيها وترجيح ما دل بعمومها على
تقديم موافق الكتاب على الاخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار
المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول انه في مسئلة الجمع بين الاخبار يقول كلي مغاير للتامل في المسئلة الفقهية المستغنية
لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما ترى انا نثبت في الاصول
رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما نستدل عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من
جهة اخرى وكذا رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا
نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات
المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر
فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل
انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث هي وهي من حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يقتضي
ترجيح ما وافق الكتاب مثل الكثرة الاخبار او ثقة الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية
والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ الخبران المتعارضان فيها من
ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا
منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث انهما خبران متعارضان بقيد
وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالف القران فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم
ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفته الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد
طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد ترى انه قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا
حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض
ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء

على العمل بمقتضى ما رجح من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية
قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت ولا معنى لحصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقديمه تعبدا من دون ملاحظة
ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر وموجب لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي
بل يكون حواله على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لان غيرها بالا ثم ارادة العمل بالظن من
حيث انه ظن كما لا حظوظ في المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي
من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن نقول
الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا ينبغي ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص
الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار
الاحاد من جهة كون ظن المجتهد مبني على احد الادلة العقلية القطعية التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن
بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط
بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض ومخصص به يلزم المحذور المذكور مع ان
لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مثلا مظنون
الصدق وراجح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق
لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس
كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل
على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن
والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب دليل
خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقيقة احد المتعارضين في المسئلة الفقهية من اي جهة يكون يجب العمل عليه
لما قدمنا من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة
في علاج التعارض مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غير جهة ذلك ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما
فيتخير بينهما وان وافق الحجة في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل
بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها مما يدل على حجيتها من حيث هي من الاية
والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيلزم ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان
يكون هو تلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار
على بعض وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار تحكما لانه خبر واحد ثبت حجيته فمع منع شمول الدليل له لذلك ولزوم
الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث
انه خبر وهو خروج عن الغرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته
للحق النفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية
القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار ينافي التعبد لا
استعداد الترجيح لنفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها ثم نقول مقتضى تعليم الترجيح

ملاحظة جميع الوجوه فوجب فقصار الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح واذ ذلك الراوي
كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام كل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع ودعى اليه فلما كان للملاحدة والغلاة والزنادقة
خاصموا دين الله وكتابه قد دعت همتهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج
طريقة المبطلين فنظر الامام في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم
ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة وكانوا يتقولهم وربما كانوا يفتون موافقا لارائهم من اجل التقية فغرضهم في العرض
على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مرجحات حال الشهرة ولما كثرت الكذابة والضالة واهل الغفلة
والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع تابعوه الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك
من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض انما يملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما
من جهة كون الروايتين مفروض التساوي في غيرهما واما روايته خطأ فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المحاكمة لما كان الغالب فيهما
انهما من العوام المقلدين تحكيم اولا يرجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه الاعدل
الاورع الاصدق في الحديث على الاجماع يكفي مؤنة الفحص عن حال الرد وحال حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه اخذها هو الراجح المعروف
بحال المشهور وخلافه وموافقة الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصفات
واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص لان المراد انك ان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما
خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة حكم الامام ع بالرجوع
الى الاجتهاد المسائل في الحكم وملاحظة انهما موافق للمشهور المجمع عليه او متابعته وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه
انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك الاعتماد على متابعة المشهور عن التفحص عن حال الحكم الا ان علمت انه مخالف للكتاب مثلا
يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن
للاختلافات الحاصلة فيها بحيث لا يرجى والجامع انه فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها
في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربيتهما قاله الى الواقع انما يستلزم اقربية صدوره عن
المعصوم والمعصوم في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة ومذاهبهم وامامن سلطان العصر المتقلب
ولو لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة
ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة
الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة باختلافهما بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمها
لان القدر من الايات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسبه هذه التاكيدات والتشديدات
وان مخالفتها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به خصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية
ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها
ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام المختلف فيها نعم
ما دل من الايات على اصل البرائة والاباحة فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البرائة ليس مما يوجب هذه التاكيدات
والتشديدات بل يجوز مخالفته فيها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف
والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها المأمور بطلان القول بوجوب الاحتياط
ولا يجاب الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي و

والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشيء الا ان نرجع الى ما ذكرنا ان الدليل
على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ننكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من
الوجوه مرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا والترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما يترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب
بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد
من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا
وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية
بل هو عمل باجتهاده فكر عامر غفلة لا انه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة ومنع
او السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي
فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على
التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتأخرين من حمل هذه الاخبار
كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تأمل فيها وفي قول الصادق ع انه هو الذي اوقع الاختلاف بين
الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف
بما هو الواقع وبما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير
او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصل او قول الاصول وبما ذكره من قول الصادق ع معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة
والغالية ان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا و
هذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح والاختلالات في اغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي
بلزوم التفحص والنقد لا الانتخاب وكذلك الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجود ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة
والتقبيح العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل
المجتهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما
معا وقد يسمح حتى حصل حديث يجوز العمل بهما لولا التناقض ومع التعارض فقد رخص الائمة ع العمل ان كان ما يعمل به مخالفا للواقع ومنهيا
في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بما يخالف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى
عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين تثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم ع دون غيره وانه اراد هو
التخيير مثل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز ذلك حمل تلك الاخبار على الاستحباب
قلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عدم جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح في
الفروع كيف نسلم عدمه في الاصول قلنا انه تقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد
الاخذ به يجب العمل كاخبار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في
بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي
متقدمي اصحابنا ومتأخريهم التخيير ومنهم من قال بالتساقط والرجوع الى الاصل ومنهم من قال بالتوقف والكلام في ذلك نظير مثل الكلام في
اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في ما دونه المعصوم بما حكم فيها بالتخيير اولا وبما حكم
به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد اي الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال
نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضيه الجمع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود

وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها و
اوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وبما يحمل ذلك اثبات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها
حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين
انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ثم يمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات
والتوقف على التداعي في المعاملات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف
ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل انه يجب جميع اصحابنا المجتهدين بهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع
الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكر في المرجحات الاخبارية بل بعضها شاهد قوي على عدم امكان الاجتهاد بشيء من تلك
الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول
بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة
في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار
المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة
هو مقتضى احد الامارتين لا الاصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الخلق منا وانه ابى لنا و
لكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف في احد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في
الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين آيتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما
مر فيقيد ويخصص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن ذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بينا
في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتقدم ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها و
والمتاخر صح
اعتضاد احدهما بدليل الاخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل
احتمال النسخ يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع
ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام و
الخاص منهما واما غيرها فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد
والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فحكمهما حكم
تعارض الخبرين واما الاجماعات القطعية فقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعات الظنية فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم
ومع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وما خذ حجيتهما
الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه ويوجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحاب باعتبار الادلة على حجيتها كما
اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان
كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين فنذكره مفصلا.
الشهيد الثاني في تمهيد القواعد تفصيلا وقال اذا تعارض الظاهر والاصل كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو
مقدم على الاصل وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل
ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فمن امثلة الثاني شغل
ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في
موضع يعلم منه دخول الظهر والاخبار بسقوط الاجر الظهر ومن امثلة الثالث اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع

١٧٧

الفجر وثيابه لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما الابعد من مثله الثالث ان شك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في
فعل من افعالها لان الظاهر وقوعهما على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج امرأة
المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على
الظن نجاسة او طهارة وما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما
ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية دافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم
على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيها ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه
الدليل ومما يتفرع فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرا سيما
في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل
منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فينحصر الثمرة
فيما خلا الطرفان عن دليل خاص وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الراجح هو ما يحصل به الظن فاذا
حصل ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن
وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات
في الادلة المتعاضدة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض في الزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا
في ميزان المحاسبة على السيئات ولقنا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعفا عما فرطنا من الخطيئات وكتب ما اثبتناه
في هذه الصفحات في صحائف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر
الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الانجاس والادناس افضل الصلوات قد فرغ مؤلفه
الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة
الف ومائتين وخمس حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين من مبامين من الله سبحانه وعظائم
توفيقاته ان وفقني لاتمام هذه النسخة الشريفة في العشر الاول من الشهر التاسع من سنة
السابع من العشر الثاني من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة الشريفة
المقدسة النبوية عليه الاف ثناء وتحية في دار
الخلافة الطهران في دار الصباغ الله قلي
بمباشرة اقل الطلاب والمحصلين
محمد بن علي رجا من الناظر ان يدعو له
الى الملك الاكبر وعفا
فيه سهوا ونسيانا
اغمضوا بكرمهم العميم
والحمد لله
اولا واخرا
وظاهرا
وباطنا

